Antonio Diéguez
y José María Atencia (Eds.)

Naturaleza animal y humana

Biblioteca Nueva

CDEFGHIJKLMNÑOPQRSTUVWXYZABCDEFGHIJ

NATURALEZA ANIMAL
Y HUMANA

Colección Razón y Sociedad
Dirigida por Jacobo Muñoz

Antonio Diéguez y José María Atencia (Eds.)

NATURALEZA ANIMAL Y HUMANA

BIBLIOTECA NUEVA

Cubierta: J. M.ª Cerezo

Este libro ha recibido apoyo económico con cargo al Proyecto de Excelencia «Naturalismo y Pragmatismo contemporáneos» (HUM-4099) y con cargo al Grupo de Investigación en Ciencias Cognitivas (HUM-264), financiados ambos por la Junta de Andalucía.

© Los autores, 2014
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2014
Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-16170-67-8

Edición digital

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

ÍNDICE

Introducción, *Antonio Diéguez y José María Atencia* 11

La profecía incumplida de Darwin, *Julián Almaraz* 19

Aspectos del simbolismo animal: El animal y sus máscaras, *José María Atencia* 39

Humanos, animales, plantas, derechos y deberes, *Carlos Castrodeza* 73

Pensamiento conceptual en animales, *Antonio Diéguez* 83

¿Conciencia animal?, *Pedro Fernández-Llebrez* 115

Más allá de los códigos de señales animales: Lo irreductible de la condición humana, *Víctor Gómez Pin* 123

Homo sapiens: El animal enfermo, *José Lasaga Medina* 139

Naturaleza humana y derechos de los animales, *Alfredo Marcos* 161

¿Son los seres humanos animales racionales?, *Pascual Martínez-Freire* 187

Naturaleza humana, naturaleza animal, *Ramón Muñoz Chápuli* 201

La filosofía y (eso que llaman) el animal, *María Victoria Parrilla* 213

Acerca de la condición humana, *Jorge Riechmann* 229

Como el ave que escapó de su prisión. O sobre el puesto de la libertad en la naturaleza, *Jesús Zamora Bonilla* 267

Nota de autores 287

Introducción

Antonio Diéguez y José María Atencia

Los avances logrados por algunas disciplinas biológicas, como la etología cognitiva, la primatología, la paleoantropología, la ecología del comportamiento, la neurobiología, etc., han inducido a diversos autores a sostener que, tal como cabía esperar desde una perspectiva darwiniana, no existe una separación esencial entre los seres humanos y el resto de los animales; que incluso en el orden de sus capacidades cognitivas, que son las que el pensamiento tradicional señalaba como exclusivas y distintivas del ser humano, existe una considerable continuidad entre los distintos organismos vivos, incluyendo a nuestra propia especie. Los estudios sobre cognición animal vienen mostrando en los últimos años que en buena medida compartimos con los grandes simios no solo la capacidad de razonamiento con un cierto nivel de abstracción, sino también sentimientos de empatía hacia los congéneres, sentimientos que pueden situarse en la base de la moralidad. Ello ha llevado incluso a que crezca el número de los que defienden la necesidad de conceder ciertos derechos a los animales para proteger así su existencia y su integridad frente a los daños que puedan causarles los humanos.

La obra que presentamos es parcialmente el resultado del curso de verano que la Fundación General de la Universidad de Málaga organizó en la ciudad de Ronda en julio del año 2010 bajo el título de «Hombres y animales. ¿Qué hemos aprendido de Darwin?». Decimos «parcialmente» porque algunas de las ponencias dictadas en

dicho curso no han sido incorporadas al texto y, en cambio, sí lo han sido otros trabajos que no formaron parte de él. Recoge, pues, una serie de estudios de destacados especialistas en estas cuestiones y pretende con ello poner al alcance del lector una información actualizada sobre los argumentos centrales que han sido esgrimidos en el mencionado debate, facilitando así la adopción de una posición personal, producto de una reflexión bien informada.

Los temas que en el libro han sido objeto de presentación y discusión tienen que ver sobre todo con la separación o continuidad natural y ontológica entre seres humanos y animales. El solo enunciado de la cuestión pone de manifiesto su complejidad, actualidad y carácter polémico. El problema central se halla planteado desde una perspectiva darwinista, que avanza en la dirección de un acercamiento al animal y a un replanteamiento del lugar del hombre en la naturaleza. Lo que se acaba de decir, con toda probabilidad, ha traído a la memoria del lector la publicación en 1928 de la obra de Max Scheler *El puesto del hombre en el cosmos,* libro inaugural de la antropología filosófica moderna. Arnold Gehlen, Ernst Cassirer, Johan Huizinga, Víctor Frankl, etc., son nombres inseparables de una riquísima indagación en el ámbito de esta disciplina, en numerosas ocasiones inclinada o atraída por el problema suscitado por la cercanía con lo animal.

Dicho esto, hemos de añadir que la discusión ha solido darse en un doble nivel. Por un lado, la investigación se ha dirigido a examinar con cuidado y detenimiento toda una serie de rasgos comunes a seres humanos y animales, reconsiderando incluso la legitimidad y pertinencia de tal distinción. En especial, ha resultado brillante y esperanzadora la serie de analogías observables y datos relativos a las capacidades cognitivas en animales desde el punto de vista de la ciencia actual. Por otro lado, una vez aceptada la proximidad con ellos, el tema se traslada desde el ámbito ontológico (similitud o identidad de naturaleza) al axiológico, y afecta entonces a la fundamentación de los valores morales relacionados con el animal y, ya en el orden jurídico, el de los derechos de los animales.

Las diversas concepciones a lo largo de la historia tienen en común su coincidencia en la definición del animal *por amputación.* El «bruto», como solía decir la tradición, carece de razón, como carece de emociones, de sociabilidad, de libertad. El racionalismo defenderá su carácter meramente maquinal, de modo que nuestras concepciones han llegado incluso a discutirles y arrebatarles el carácter de ser vivo. El animal carece de casi todo, y ello nos hace sentirnos superiores y nos ha permitido convertirnos en lo que hemos sido: su pesadilla.

Junto con analogías sorprendentes en el plano de los procesos cognitivos, hoy los científicos estudian a una nueva luz las emociones y la conducta en los animales. Ontología y ética se hallan concernidas por estos estudios, pero no solo. La antropología filosófica, como apuntamos antes, se ve obligada a plantear de nuevo la vieja cuestión de la existencia de una naturaleza exclusivamente humana. Porque, en efecto, el «animal», una categoría en la que hemos encerrado, como en un zoológico, a todos, desde la lombriz hasta el gran simio, ha acompañado siempre al *homo sapiens,* y el modo como este ha imaginado o inventado su naturaleza ha condicionado siempre el modo de pensarse a sí mismo.

Quizá resulte conveniente recordar, además de la importancia y actualidad de la cuestión general planteada y de la relevancia de sus diferentes aspectos particulares, el hecho de que la escasez de publicaciones en español contrasta con la abundancia de publicaciones en inglés, reveladora del interés que en el ámbito cultural que se expresa en esta lengua suscita el conjunto de problemas que planteamos en este libro. Sus autores pretenden contribuir a subsanar esta distancia y a propiciar una mayor atención a dichos problemas entre nosotros.

En «La profecía incumplida de Darwin» Julián Almaraz aborda la trayectoria seguida por la psicología, en su estudio de las aptitudes y facultades mentales, hasta dar cumplimento a la profecía realizada por Darwin al final de *El origen de las especies* de que su teoría permitiría en el futuro arrojar luz sobre estas cuestiones y sobre el origen del ser humano. Destaca el hecho de que en las tres últimas décadas del siglo pasado han surgido en el ámbito de la psicología nuevas perspectivas de investigación en las que el conocimiento y los principios de la biología evolutiva se ponen al servicio del estudio de la mente humana en la dirección prevista por la citada profecía darwinista. Almaraz se ocupa de esa historia y de la presencia actual de la evolución y la teoría de la selección natural en las investigaciones psicológicas, exponiendo los principios básicos de la llamada 'psicología evolucionista', así como sus similitudes y diferencias con la sociobiología.

En «Aspectos del simbolismo animal: el animal y sus máscaras» José María Atencia aborda el tema de la imagen del animal, su cosificación y apresamiento en imágenes y mitos que expresan terrores, deseos, y sublimaciones del lado irracional, oscuro y caótico de una naturaleza humana que se pretende racional pero no ignora del todo el abismo de animalidad e irracionalidad junto al que se encuentra. El animal ha estado siempre junto al hombre pero este parece ser

incapaz de verlo de otro modo que como un objeto o, en las ocasiones en que intenta adentrarse en su ámbito propio, encontrarse con él, choca una y otra vez con los límites de su propia visión antropomórfica. Una «humanización» del animal, deformante, distorsionada y que no por haber recibido una representación de intenso colorido emocional y de una plasticidad muy bella, puede ocultar el hecho de que quizá nos es radicalmente imposible verlo como un prójimo y no simplemente como «lo otro».

En «Humanos, animales, plantas, derechos, deberes», Carlos Castrodeza analiza la cuestión de los derechos animales, y subraya la importancia, pocas veces destacada, del hecho de que la violencia (y también su ausencia), puede constituir un resultado de condiciones ambientales que la estimulan (o no) en el contexto de una adaptación facultativa no rígida. La mejor fórmula para crear un mundo del que el sufrimiento esté ausente sería, en este sentido, propiciar condiciones adecuadas para la vida. De ese modo, a todos convendría conservar lo que tienen y se desarrollaría un proceso selectivo que no favorecería la violencia. No se trata de mejorar condiciones en detrimento de consideraciones biológicas y antropológicas, sino precisamente a favor de ellas.

En el trabajo «Pensamiento conceptual en animales», Antonio Diéguez aborda la cuestión de la formación de representaciones conceptuales en animales, argumentando contra el humanismo tradicional (ya sea de inspiración religiosa o busque apoyo en razones de tipo naturalístico) que las limitaciones cognitivas de los animales son menos amplias de lo que habitualmente se cree, y que así lo viene mostrando la investigación empírica realizada sobre cognición animal en las últimas décadas. Se da un pensamiento con un considerable grado de sofisticación en los animales, aunque ciertamente esto no les iguale con las potencialidades que despliega el pensamiento humano. Los datos experimentales muestran que son capaces de pensamiento conceptual, en un nivel básico, pero no limitado a la mera categorización por rasgos perceptivos. Es decir, la capacidad de abstracción y de formación de conceptos no está limitada a los seres humanos. Asimismo, se sostiene la convicción naturalista de que los desarrollos recientes en los estudios sobre cognición animal deben ser incorporados a los elementos de juicio relevantes en la filosofía, especialmente en el ámbito de la epistemología y de la antropología filosófica.

Pedro Fernández-Llebrez, en «¿Conciencia animal?», lleva a cabo una defensa del carácter único e irrepetible de ciertos animales, idiosincrasia que constituye una de las consecuencias de la variabilidad

sobre la que opera la selección y que tan beneficiosa es para la conservación de la biodiversidad e nuestro planeta.

En «Más allá de los códigos de señales animales: lo irreductible de la condición humana», Víctor Gómez Pin defiende la especificidad de lo humano en la capacidad del lenguaje abstracto: «de *sapiens* a *loquens»,* de la mera consideración, excesivamente vaga, de la capacidad de «pensar» a la defensa de que es el lenguaje lo realmente constitutivo y definitorio del hombre, y por tanto, a la búsqueda en este ámbito de las bases para un humanismo contemporáneo. Como señala Gómez Pin en su trabajo, «el lenguaje tiene leyes que transcienden las exigencias de aquello de lo que surge, leyes que hacen de él una suerte de excepción en la economía de la vida».

José Lasaga Medina, en «*Homo sapiens:* el animal enfermo», parte del hecho de que la asimilación entre lo humano y lo animal se está produciendo de modo ya irreversible y se plantea si este acercamiento al animal no viene a ser un nuevo «proyecto humanizador», esto es, una nueva colonización de la vida animal. Esta vez no exigiríamos del animal solo su carne o su fuerza, sino también su «amistad». De Descartes a Hume, a Sade y Rousseau, la distancia con el animal se acorta: lo instintivo, la «naturaleza» —buena o mala— lo rige todo. Kant fundará la moral no en la naturaleza, sino en la dignidad y el deber

Alfredo Marcos lleva a cabo una oportuna presentación de un conjunto ideas que sitúa bajo el rótulo de «humanismo aristotélico», diferente del antropocentrismo, según el cual solo el ser humano es valioso, mientras que el resto de los seres, incluidos los animales, no son sino meros instrumentos a su servicio. El humanismo que propone, por el contrario, reconoce valor intrínseco también al resto de los seres, y por supuesto a los animales, sin confundirse con el sensocentrismo, biocentrismo o ecocentrismo. Defiende una gradación del valor de los seres, el superior valor del ser humano y la exclusividad de este como sujeto de deberes y derechos. Los animales no tienen derechos, pero tienen valor. Eso hace que nosotros tengamos deberes para con ellos. El ser humano —*cada* ser humano— tiene un valor superior, un valor que podemos llamar dignidad, y que actualmente se ve amenazado en un doble sentido. Por un lado tenemos un intento de disolución completa de lo humano en lo animal. Por otro, nos topamos con una huida del concepto de naturaleza y una propuesta de plena tecnificación del ser humano, de conversión del mismo en puro artefacto.

Pascual Martínez Freire, en «¿Son los seres humanos animales racionales?», parte de lo que denomina cierto pampsiquismo de

Aristóteles, que considera actual, ya que no solo debe hablarse de una mente animal sino incluso de una mente mecánica, la que exhiben los computadores (y robots) debidamente programados. Si atribuir mente a las plantas puede parecer excesivo, no es descabellado si pensamos, por ejemplo, que las plantas poseen sensaciones. En realidad, la atribución de mente solo a los humanos es consecuencia de la tesis errónea de que no hay mente sin cerebro humano. Desde este planteamiento aborda el lugar de la razón y lo irracional en el hombre y la de sus límites.

En «Naturaleza humana, naturaleza animal», Ramón Muñoz-Chápuli abunda en el rejuvenecimiento experimentado por los enfoques propiamente científicos del problema de este organismo único que es el ser humano, que comparte una indiscutible naturaleza de origen animal con una inaprensible naturaleza humana. Las considerables dificultades para trazar los linderos entre ambos elementos del ser humano se combinan con preconcepciones ideológicas y el trabajo al que nos referimos trata de arrojar luz sobre esta cuestión.

En «La filosofía y (eso que llaman) el animal», María Victoria Parrilla trata de cuestionar el «olvido» del animal por parte de la filosofía dominante o hegemónica, que parte de una delimitación firme, cierta, segura de sí, respecto al otro/animal. Parrilla enturbia y llega a quebrar la firmeza de tal delimitación, dictada por la tradición hegemónica, a la que debemos un conjunto de supuestos sobre el «animal», el que no habla, no responde, no piensa, no entierra a sus muertos, no accede a lo simbólico, no es-para-la-muerte. Por muy lejos que nos creamos estar de él, permanecemos asidos a Descartes por la ley férrea de la filiación.

Jorge Riechmann, en «Acerca de la condición humana», trata de explorar algunas de las controversias tejidas en torno a la cuestión de la naturaleza humana, guiándose por los criterios de la corporalidad, la animalidad y la cultura, tratando de huir de la unilateralidad a la hora de establecer si, puesto que somos seres históricos y culturales es preciso deshacerse de la idea de naturaleza humana. La idea de la ambigüedad humana debe servir de contrapeso a los intentos de fijar una naturaleza humana cerrada. Para aclarar su posición Jorge Riechmann recurre a la distinción sartreana entre naturaleza humana, entendida como las características biológicas de nuestra especie, y condición humana, entendida como condiciones estructurales de nuestra vida en sociedad. La relación entre ellas es sutil y más compleja de lo que los reduccionismos de diverso signo han pretendido.

En «Como el ave que escapó de su prisión. O sobre el puesto de la libertad en la naturaleza», Jesús Zamora Bonilla aborda el problema del libre albedrío de un modo original, discutiendo desde nuevas perspectivas las viejas tesis del determinismo e indeterminismo. La cuestión concreta que se plantea este capítulo es la siguiente: «por qué, si el concepto de libre albedrío es tan incompatible con cualquier descripción posible que demos del mundo natural (ya sea esta descripción determinista o indeterminista), sigue dándonos la impresión de manera tan convincente de que de hecho tenemos algo así como libre albedrío». Zamora Bonilla propone la hipótesis de que nuestra sensación de que nuestras acciones son libres proviene del hecho de que los seres humanos podemos ser conscientes de que nuestras creencias y deseos no son como «deberían» ser, y esto añade una motivación para actuar de modo diferente a como actuaríamos llevados por la búsqueda de la mera satisfacción inmediata. Esa capacidad nos permite explorar las consecuencias de nuestras acciones en cada contexto y concebir alternativas. Una capacidad así puede ser explicada evolutivamente en función de sus propiedades adaptativas.

Los editores de la presente obra querríamos destacar la disparidad de las posiciones de los distintos autores sobre los puntos centrales del debate. Y al respecto conviene hacer una aclaración acerca del título del libro. Mientras que la expresión «naturaleza animal» puede ser tomada de forma inocua, como un mero modo de hablar, dado que nadie, al menos en épocas recientes, ha pretendido (ni ha disputado) la existencia de una esencia de «lo animal», sin embargo, la expresión «naturaleza humana» posee una carga filosófica con la que no todos los autores que intervienen en el libro estarán dispuestos a comprometerse. El desacuerdo acerca de si existe o no algo que pueda ser considerado como una naturaleza humana es algo común en la discusión filosófica actual, y es de esperar que en un grupo de filósofos y científicos como el aquí representado ese desacuerdo se mantenga. No obstante, ninguno de ellos, por lo que entendemos de sus posiciones, defendería una tesis esencialista según la cual es posible determinar un conjunto fijo de condiciones necesarias y suficientes para ser considerado como humano. Suponemos que esto es así, entre otras razones, porque una posición semejante es difícilmente compatible con una visión evolucionista del ser humano. Como se verá en algunas de las contribuciones, son posibles posiciones mucho más matizadas y flexibles sobre este asunto sin necesidad de abandonar la noción de naturaleza humana.

La profecía incumplida de Darwin*

Julián Almaraz

> En el porvenir veo ancho campo para investigaciones mucho más interesantes. La Psicología se basará seguramente sobre los cimientos, bien echados ya por míster Herbert Spencer, de la necesaria adquisición gradual de cada una de las facultades y aptitudes mentales. Se proyectará mucha luz sobre el origen del hombre y sobre su historia.
>
> Charles Darwin, *El origen de las especies,* pág. 630, 6.ª ed.

El breve texto que encabeza este escrito —la «profecía de Darwin»— proviene del último capítulo de *El origen de las especies,* en el que Darwin ofrece una recapitulación de objeciones a su teoría de la selección natural y plantea, augura, el camino que tomarán las investigaciones sobre ámbitos diversos de la biología a partir de la toma en consideración de su teoría de la evolución. La cita se refiere a la ruta que se fijará la ciencia de la psicología en su estudio de las aptitudes y facultades mentales. Si hubiéramos tenido que opinar sobre el grado de cumplimiento de la profecía durante los cien años

* Este trabajo ha sido subvencionado, en parte, por el Grupo de Investigación SEJ-469 de la Junta de Andalucía, por el proyecto SEJ-2006-13009 del Ministerio de Educación y Ciencia y el proyecto P07-HUM-02529 de Excelencia de la Junta de Andalucía.

posteriores a su formulación, con toda seguridad habríamos constatado el error de previsión de Darwin. Sin embargo, en las tres últimas décadas del siglo pasado han surgido en la psicología nuevas perspectivas de investigación en las que el conocimiento y los principios de la biología evolutiva se ponen al servicio del estudio de la mente humana en la dirección prevista por la citada profecía. En lo que sigue nos referiremos a esa historia y a la presencia actual de la evolución y la teoría de la selección natural en las investigaciones psicológicas.

1. Los intentos fallidos

1.1. *H. Spencer*

En efecto, Spencer ya había afirmado, antes de la publicación de *El Origen de las especies,* que para comprender la mente humana era ineludible apelar al estudio de sus orígenes y su desarrollo —la mente solo puede ser entendida mostrando su evolución—, que es la idea central de toda psicología evolucionista. Sostiene Spencer en *Principles of Psychology* (1855, 1870) que la evolución del sistema nervioso se produce como consecuencia de la herencia de las cada vez más complejas reacciones ante los sucesos externos. Esa mayor complejidad de las reacciones sería debida a la operación de los procesos de aprendizaje que inicialmente consolidan esa complejidad y con la repetición en el tiempo pasan a heredarse por las siguientes generaciones. Spencer atribuye la evolución a un mecanismo de tipo lamarckiano, inadecuado como mecanismo básico para la herencia, aunque Darwin le diera importancia en *El origen del hombre*.

La evolución mental se produce en un continuo único desde el reflejo simple a la inteligencia humana (los animales, dependiendo de su grado de evolución, mostrarían una parte de las aptitudes y facultades que manifiesta la especie humana: los menos evolucionados manifestarían menos aptitudes que los más evolucionados). Para Spencer la evolución significa «progreso» desde un estado primitivo de homogeneidad hasta una fase de heterogeneidad o diferenciación: «más evolucionado» significa «más complicado» y «mejor».

Por estas dos razones, su concepción lamarckiana de la herencia y su peculiar concepción de la evolución, Spencer no fue el fundamento en el que se basaría la psicología que profetizaba Darwin.

1.2. *La investigación del comportamiento animal*

En el último tercio del siglo xix el estudio del comportamiento animal constituyó el primer intento de documentar la evolución de la vida mental, especialmente la capacidad de razonar y de asociar acontecimientos (Morgan, 1894; Romanes, 1884). Estos estudios constituirían una poderosa fuente de información de gran utilidad para el estudio del origen de la mente y el comportamiento humanos: los procesos mentales encontrados en los animales podrían iluminar la evolución y la naturaleza de los procesos mentales humanos. Su objetivo era, por tanto, demostrar que muchos de los logros aparentemente únicos de la mente y el intelecto humanos se manifestaban también en los animales.

Romanes (1882) asume la esperanza de Darwin de encontrar evidencia de la mente en animales que no sean el hombre. Se centra en el estudio del aprendizaje, fundamental para sus objetivos, porque a través del mismo podría demostrarse la existencia de comportamientos adaptativos debidos a la experiencia individual y no a la dotación innata, y este era el criterio más importante para la atribución de mente: si se produce elección entre diferentes opciones de conducta es porque existe aprendizaje y, por tanto, inteligencia. El aprendizaje se convirtió, por tanto, en la piedra de toque de este empeño.

Morgan coincidía con Romanes —tal como explica Mackintosh (1974)— en la valoración del objeto principal de la psicología animal y en la importancia de la evidencia que el aprendizaje proporciona para ese objeto. Se distancia de Romanes en la evitación de la tendencia de este a hacer inferencias sobre la supuesta comprensión racional que manifestarían los animales, basada en observaciones anecdóticas de su comportamiento. Morgan argumentaba que la aparente complejidad de la conducta manifiesta no era una guía fiable para valorar la complejidad de los procesos subyacentes implicados. Estaba especialmente interesado en la formulación de leyes válidas sobre la vida mental, por lo que la validez de las inferencias sobre formas mentales a partir de las cuales se daba sentido a las observaciones del comportamiento implicaba necesariamente la sistematicidad de dichas observaciones y la evitación de la tendencia antropomorfizante en las interpretaciones teóricas de las mismas.

Movido por esa preocupación metodológica enuncia lo que después fue conocido como el 'Canon de Morgan': «en ningún caso debemos interpretar una acción como resultado del ejercicio de una

facultad psíquica superior si puede interpretarse como resultado del ejercicio de una facultad menos elevada en la escala psicológica» (Morgan, 1894, pág. 25). Morgan fundamentaba su canon en la teoría de la evolución y no como un principio general de parsimonia de las explicaciones científicas. En *Introduction to Comparative Psychology* hace Morgan una exposición detallada de esa escala psicológica en la que debe interpretarse su canon (véase Boakes, 1989).

El citado libro de Morgan señaló, a juicio de Boakes (1989, pág. 87), un importante cambio en lo que al estudio de la conducta animal se refiere. Los temas que aborda fueron cuestiones centrales en las disputas teóricas que jalonaron el desarrollo de la psicología animal y del conductismo. Además, siguiendo su canon, Morgan argumenta que la capacidad de adaptación de la conducta aprendida podría atribuirse a procesos asociativos más simples.

En esta actitud de rigor metodológico —señala Mackintosh (1974, pág. 2)—, Morgan fue seguido por Thorndike, cuya importancia es la de ser el pionero de un nuevo enfoque en el estudio de la conducta y el aprendizaje animal, *el analítico,* en palabras de Mackintosh. Thorndike constató que las respuestas a las cuestiones sobre la continuidad de las capacidades mentales dejaban sin responder las preguntas sobre la naturaleza de los procesos asociativos que eran el fundamento de esas capacidades. Y se dio cuenta de que las respuestas a estas cuestiones requerían el desarrollo de técnicas experimentales, con el mayor grado de control posible, para el análisis del aprendizaje. Thorndike (1898) pasa por ser el primero en utilizar la metodología experimental alejándose de las técnicas de observación naturalista que conducían a interpretaciones poco fiables.

Pavlov comparte con Thorndike el honor de iniciar el análisis experimental del aprendizaje animal. Como fisiólogo, los antecedentes científicos de Pavlov difieren notablemente de los de Thorndike. Pavlov no estaba interesado en la tradición comparada de Romanes y Morgan; eran Sechenov, Loeb, Magnus, Sherrington, sus puntos de referencia en el estudio del condicionamiento. También cita a Thorndike (Pavlov, 1927, pág. 6 de la versión española), con cuya metodología concuerda y del que le separa su (de Pavlov) punto de vista fisiológico: Pavlov consideraba sus estudios de condicionamiento como una extensión del análisis fisiológico de los mecanismos de las funciones corporales y de la conducta.

El inicio de este enfoque *analítico* a la vez que añade rigor metodológico se centra en los mecanismos próximos de la conducta, sin referencia al origen y a la función de los mismos. Con el tipo de investigación que propicia los objetivos de Romanes y Morgan que-

dan relegados y su perspectiva evolucionista olvidada, constituyéndose en el antecedente próximo del naciente conductismo que se instaura en la psicología en los primeros años del siglo xx.

1.3. *El conductismo*

La influencia de Thorndike y Pavlov en el estudio del aprendizaje animal ha sido, según Mackintosh (1974), más profunda que la de muchas figuras históricas obligadamente reconocidas como fundadores de otras ramas de la ciencia. Los procedimientos experimentales que desarrollaron, así como la interpretación de los mismos, han tenido un efecto decisivo sobre el estudio del aprendizaje en los animales y sobre algunos de sus supuestos básicos. Tuvieron también una influencia fundamental en el nacimiento del conductismo a comienzos del siglo xx.

En esa época el funcionalismo de W. James se extiende rápidamente por la psicología americana. Para él «los hechos mentales no pueden estudiarse adecuadamente aparte del medio físico en el que traban conocimiento. El gran fallo de la antigua psicología racional fue erigir el alma como un ser espiritual absoluto. [...] Nuestras facultades internas están adaptadas de antemano a las características del mundo en el que moramos; adaptadas, quiero decir, de modo que garanticen nuestra seguridad y prosperidad en medio de él» (James, 1890/1989, pág. 364). La psicología para W. James forma parte de la biología evolucionista, y la vida mental (el razonamiento, la conciencia, la atención y todas nuestras facultades) están al servicio de la conservación individual. Pero el funcionalismo pronto pierde su fuerte contenido evolucionista coincidiendo con la pérdida de influencia de la teoría de la evolución que se produjo a finales del siglo xix y principios del siguiente. Esa pérdida de influencia se produce también en la psicología; y ello por diversas y variadas razones.

Por un lado, en esos años, el genetista Bateson (1894) cuestiona la idea de que la evolución se produzca como consecuencia de una lenta variación y junto con H. de Vries (1909) y otros se oponen a la idea de que la selección natural sea la fuerza causal de la evolución de las especies. El gradualismo de la teoría darwiniana era sustituido por macromutaciones, cambios rápidos a gran escala de la constitución genética, como la fuerza más importante en la transformación de las especies en el tiempo.

Por otro lado, hay que tener en cuenta la influencia de Dewey y su artículo sobre el arco reflejo (Dewey, 1896/1970), que impul-

só el cambio hacia un tipo de psicología en la que la función se refiere al papel que desempeña una determinada entidad dentro de un engranaje mecanicista. El arco reflejo al que se refiere Dewey fue la estrategia heurística del conductismo y también el fundamento de su mecanicismo: la reducción de las explicaciones a causas próximas, el «es-para» funcionalista se convierte en un «cómo-es», «cómo-funciona», que ha dominado la metodología psicológica (Plotkin, 1997). Es ese el tipo de explicación el que asume el conductismo.

Además, el rechazo conductista del concepto de instinto, en parte por su desprestigio debido a la vulgarización de las investigaciones de McDougall (1908), junto con el declive y el descrédito de la eugenesia (Galton, 1869) tuvo la consecuencia del nulo apoyo a lo heredado en las ciencias humanas. Si a ello se une el determinismo cultural (Boas, Mead) triunfante en la antropología, puede entenderse que las ciencias sociales se decantaran por un sesgo antihereditario que duró muchos años, en los que obviamente no tenía sitio la evolución.

Desde sus inicios el conductismo pretende construir una disciplina unificada, sin distinción entre los procesos psicológicos de hombre y animales. Las teorías de la conducta elaboradas por conductistas y neoconductistas comparten, según Bolles (1975, págs. 71 y sigs.), el *supuesto de universalidad:* la creencia en que una vez establecidas las leyes de la conducta en un ámbito concreto de la psicología serían universalmente válidas para todos los demás ámbitos y para todas las especies. Esas pretensiones de generalidad podemos encontrarlas en las formulaciones teóricas de Thorndike, Pavlov, Watson, Hull, Tolman, Guthrie, Skinner y un largo etcétera de conductistas y neoconductistas.

Hasta los años sesenta del siglo pasado la psicología, bajo la influencia conductista, pasó por un período de heroico optimismo caracterizado por la creencia en la posibilidad de estructurar una teoría comprensiva de la conducta cuyo eje principal fuera el aprendizaje (Caparrós, 1980). Ello tuvo como consecuencia la reducción de la psicología a un único proceso, el aprendizaje, que habría de analizarse mediante un único ejemplar metodológico, el condicionamiento, para aplicar a una única especie, la rata de laboratorio. Esta fe inquebrantable en la universalidad de los principios del aprendizaje acabó convirtiendo el principio de continuidad biológica en uno de uniformidad biológica (Staddon, 1983) ya que todo era aprendido y todo se aprendía de la misma forma. El empirismo radical del conductismo redujo, pues, la mente humana a una tabla

rasa, a una arquitectura libre de contenido y en la que mecanismos de aprendizaje de propósito general operan sobre el *input* para crear el contenido de la mente a partir de la experiencia del sujeto con el mundo. Durante las décadas de hegemonía conductista estuvo ausente la referencia a la teoría de la evolución.

A mediados de los años sesenta, aunque ello se venía gestando desde antes, unos cuantos investigadores reivindican el estudio de los procesos cognitivos tomando como referencia, como metáfora, un nuevo mecanicismo: el del funcionamiento de un procesador de información, el ordenador (Grande, 1987, 1993). Esa nueva psicología se denomina a sí misma *psicología cognitiva* porque se ocupa de la cognición, del modo en que se mantiene, se almacena y se recupera el conocimiento. El gran tema de la psicología deja de ser el aprendizaje y la memoria pasa a ocupar el centro de atención de las investigaciones de los psicólogos cognitivos.

Pero tampoco estos modernos psicólogos cognitivos (Bruner, Miller, Neisser, Simon...) han tenido en cuenta —tal como subraya Reber (1993)— a la teoría de la evolución: se han interesado más por los problemas de la representación del conocimiento que por los problemas de su adquisición (los ordenadores son muy fiables a la hora de guardar información y pobres a la hora de su aprendizaje). Esta concentración del interés en el problema de la representación ha llevado, quizá de modo inconsciente, a descuidar el problema del aprendizaje. El lugar en el que se esconden las cuestiones de selección es, por supuesto, el aprendizaje. ¿Qué logra aprenderse y qué no?, ¿qué clase de conocimiento es esencial para una especie particular?, ¿por qué algunas clases de asociaciones se forman con facilidad y por qué otras solo se logran con un penoso ensayo y error? Este es el tipo de preguntas que suscitan los análisis evolucionistas. Eludiendo el problema de la adquisición y centrando la atención en el problema de la representación se elude en gran parte la invitación a explorar estas líneas de investigación.

2. La psicología evolucionista

Afirma D. M. Buss en la introducción a *The Handbook of Evolutionary Psychology* que ese libro, «publicado 146 años después de las palabras proféticas de Darwin, simboliza la emergencia de una psicología evolucionista basada en esta visión» (2005, pág. xxiii). Es el reto intencionado de asumir la profecía de Darwin como un gran proyecto de investigación.

El término de «psicología evolucionista» es polisémico en su uso ordinario. Se refiere a un amplio rango de investigaciones que solo están unidas entre sí por el objetivo de comprender la mente humana a la luz de la teoría de la evolución. En la revisión de Caporael (2001) se define la «psicología evolucionista» como un tópico amplio y ecléctico de estudio sobre la mente y la conducta que incluye los trabajos sobre la conducta animal, los estudios paleoantropológicos de la cognición, la sociobiología, la neuropsicología, la genética conductual y la teoría evolucionista. Todos estos trabajos científicos comparten una misma perspectiva, que consiste en observar los mecanismos mentales y el comportamiento desde la teoría evolucionista tal como fue formulada en el siglo xix por Darwin y actualizada después, en torno a los años cuarenta del siglo xx, como 'teoría sintética de la evolución'.

En un sentido estricto, en lo que sigue nos referiremos a los trabajos e investigaciones realizadas dentro de unos compromisos teóricos y metodológicos compartidos por un destacado e influyente grupo de investigadores como Barkow (1989), Buss (1999; 2005), Pinker (1997), Symons (1979, 1992), Tobby y Cosmides (1992), entre otros, grupo llamado «Escuela de Santa Bárbara». Podríamos utilizar en este caso el término «psicología evolucionista» como un paradigma kuhniano, es decir, un marco compartido y no cuestionado de teoría, metodología y *ejemplares* (explicaciones específicas que sirven como modelos para posteriores investigaciones científicas).

El fundamento de este «paradigma» evolucionista es la afirmación de que la mente humana es un producto de la evolución, de manera análoga a la forma en que los rasgos morfológicos que manifiestan las diferentes especies de seres vivos también son un producto de la evolución. La meta de la investigación en la psicología evolucionista es descubrir y comprender el diseño de la mente humana. No es, por tanto, un área de estudio de la psicología sino una forma de pensar sobre la psicología que puede aplicarse a cualquier tópico dentro de ella. La psicología evolucionista es un enfoque, una aproximación a la psicología en la que el conocimiento y los principios de la biología evolucionista se ponen al servicio de la investigación sobre la estructura de la mente humana.

2.1. *El programa adaptacionista en psicología*

La psicología evolucionista parte del hecho de que la arquitectura de la mente es el producto de un proceso de evolución y espera encontrar un engranaje funcional entre los problemas adaptativos y

los rasgos de diseño de los mecanismos que han evolucionado para solucionarlos. Esos mecanismos son los que se denominan adaptaciones.

Una adaptación es una estructura anatómica, un proceso fisiológico o un mecanismo psicológico que contribuyó a la capacidad de individuos ancestrales a sobrevivir y a reproducirse en competencia con otros miembros de sus especies (Williams, 1966, Wilson, 1975). En biología el objetivo del programa adaptacionista es «reconocer ciertos rasgos del organismo como elementos de alguna maquinaria especial de solución de problemas» (Williams, 1985, pág. 1; citado en Symons, 1992, pág. 140). Señala Mayr (1992, pág. 328) que el adaptacionismo es un programa antiguo que ha sido el fundamento de los avances en fisiología:

> La pregunta adaptacionista, '¿cuál es la función de una estructura u órgano dados?', ha sido durante siglos la base para cualquier avance en la fisiología. De no haber sido por el programa adaptacionista, probablemente aún no conoceríamos cuáles son las funciones del timo, el páncreas, el hígado, la hipófisis y la glándula pineal. La pregunta que formuló Harvey, '¿por qué tienen válvulas las venas?', fue un peldaño importante en su descubrimiento de la circulación de la sangre (citado por Pinker, 1997, pág. 221).

En efecto, los biólogos denominan adaptacionismo a la tendencia en la biología evolutiva a reconstruir acontecimientos de la evolución mediante la hipótesis de que los caracteres se establecen en la evolución por selección natural directa del estado que ha conseguido la adaptación satisfactoria, esto es, del estado que es una «solución» al «problema» planteado en el medio ambiente.

El programa adaptacionista en biología puede aplicarse fructíferamente a las adaptaciones psicológicas: puede decirse que la psicología evolucionista es el programa adaptacionista aplicado al estudio de los mecanismos mentales (Symons, 1992, pág. 141). De acuerdo con Tattersal (1998, pág. 230), para un psicólogo evolucionista, el estudio de los «comportamientos humanos universales, no simplemente sus variopintas manifestaciones sociales», parte de una búsqueda de «adaptaciones mentales» que han resultado de la acción de la selección natural en el pasado de nuestra especie.

Las adaptaciones son sistemas de propiedades (mecanismos) surgidos de la selección natural para solucionar problemas específicos que plantea el ambiente físico, químico, del desarrollo, ecológico, demográfico y social con los que se han encontrado las poblacio-

nes ancestrales durante el curso de la evolución (Tooby y Cosmides, 1995). Son reconocibles por la evidencia de su diseño, es decir, que son componentes de alguna maquinaria de solución de problemas.

La mayor parte de los psicólogos evolucionistas (todos los de la escuela de Santa Bárbara) comparten la idea de una mente compuesta de un gran número de estos mecanismos psicológicos que están, cada uno de ellos, dedicados a proporcionar soluciones a problemas que se han planteado al ser humano en el pasado, en el *ambiente de adaptación evolutiva* (véase más adelante): máquinas de solucionar problemas específicos. Es la hipótesis de la mente masivamente modular (Tooby y Cosmides, 2005), metafóricamente representada por la navaja del ejército suizo, compuesta de múltiples artilugios cada uno ellos dedicado a una función específica. Estos mecanismos o módulos, surgen por evolución para operar en un dominio específico. El propio índice del manual de Buss (2005) constituye un mínimo catálogo de módulos relacionados con la supervivencia (localización de lugares, adaptación a depredadores y presas, a los peligro), el emparejamiento (estrategias de emparejamiento, infidelidad, atractivo físico, amor), el parentesco (cooperación, altruismo, familia) la vida en grupo (intercambio social, agresión, estatus, lenguaje, moralidad).

Buss (1999) defiende que los mecanismos psicológicos, los módulos o adaptaciones, están dedicados a la solución de problemas específicos porque: *a)* los solucionadores generales de problemas no pueden guiar al organismo para solucionar problemas adaptativos concretos, *b)* incluso aunque funcionaran bien estos mecanismos generales de solución de problemas conducirían a muchos errores y serían muy costosos para el organismo, y *c)* la «solución correcta» difiere de un problema a otro. Esta concepción de una mente compuesta de mecanismos psicológicos cuya función es la solución a problemas específicos se opone obviamente a la idea de una mente humana dotada de una maquinaria de «propósito general» que soluciona los problemas que se platean en los diferentes dominios, en el aprendizaje, en la percepción.

2.2. *Adaptaciones y conducta*

Los psicólogos evolucionistas esperan contribuir al descubrimiento, al inventario y al análisis de los mecanismos psicológicos que apuntalan la naturaleza humana, porque la premisa central del enfoque adaptacionista (Cosmides, Tooby y Barkow, 1992, pág. 5)

es que existe una naturaleza humana cuya universalidad se expresa fundamentalmente en esos mecanismos psicológicos surgidos a lo largo de la evolución, no en la conducta social manifiesta.

La conducta de los organismos individuales está, según la psicología evolucionista, determinada por la estructura de sus adaptaciones y los estímulos ambientales que le llegan; no está gobernada por el principio de la maximización de la eficacia *(fitness)* individual. Se puede decir que los organismos individuales son «ejecutores de adaptaciones» más que «maximizadores de la eficacia». Según el enfoque adaptacionista, la selección natural no puede «ver» directamente al organismo individual en una situación específica y determinar la conducta que sea adaptativamente ajustada a los requerimientos funcionales impuestos por la situación. Para comprender el papel de la selección natural en la conducta hay que seguir todos los pasos de la cadena: la selección que actúa en el tiempo evolutivo ha ido construyendo los mecanismos, presentes ahora a través de la herencia, y ese conjunto de mecanismos es el que regula la conducta, no la selección natural directamente. Estos mecanismos instalados en individuos particulares frecuentemente, pero no siempre, producen una coordinación funcional entre las demandas adaptativas de situaciones particulares y las conductas asociadas a ellas.

La psicología evolucionista pretende distanciarse de la *sociobiología* (Dawkins, 1989; Hamilton, 1966; Wilson, 1975, entre otros) poniendo el énfasis en los mecanismos psicológicos que generan la conducta y no en la conducta social manifiesta: la sociobiología en su versión fuerte se basa en la idea que comportamientos animales son hereditarios y se ven afectados por la selección natural. La sociobiología restringe su ámbito de estudio al comportamiento social (altruismo recíproco, selección de parentesco, selección sexual...) mientras que la psicología evolucionista incluye además en su ámbito de estudio aspectos de la cognición que intrínsecamente tienen poco que ver con la conducta social. La psicología evolucionista sostiene además que esos mecanismos evolucionaron en respuesta a presiones selectivas en el pasado remoto, mientras que la sociobiología investiga la eficacia biológica de la conducta en el ambiente actual. Sin embargo, la conducta y la cognición social constituyen en la actualidad un subconjunto del ámbito de estudio de la psicología evolucionista y muchos psicólogos evolucionistas manejan los conceptos de la selección de parentesco o el altruismo, nucleares en la sociobiología. Argumentos similares se aducen para diferenciarse también del enfoque de la «maximización de la eficacia» que recibe diversos nombres: *ecología conductual humana* o antropología darwi-

niana (Barrett, Dunbar y Lycett, 2002) y ciencia social darwiniana o antropología biológica evolucionista (Symons, 1992).

La psicología evolucionista se distancia también de la genética de la conducta (Cosmides y Tooby, 1992, pág. 89). Realmente los psicólogos evolucionistas buscan explicar la conducta desde una perspectiva última, filogenética, mientras que el genetista de la conducta busca una explicación desde una perspectiva ontogenética, próxima. Los psicólogos evolucionistas buscan identificar y delinear los mecanismos que subyacen a los universales humanos (Buss, 1995, Cosmides, Tooby y Barkow, 1992, Pinker, 1994, 1997) mientras que los genetistas de la conducta buscan cuantificar la diversidad humana e identificar las causas de esa diversidad. Como resultado, los psicólogos evolucionistas estudian similitudes transculturales y se centran en medias estadísticas y efectos principales, mientras que los genetistas de la conducta estudian las diferencias individuales y grupales y se centran en las varianzas y covarianzas estadísticas. Los genetistas de la conducta pretenden estudiar las diferencias fenotípicas de una población y las diferencias genéticas y ambientales que determinan tales diferencias fenotípicas. Los genetistas de la conducta analizan las diferencias de conducta entre individuos y tratan de estimar hasta qué punto esas diferencias se deben a factores genéticos o ambientales (Plomin, 1989).

2.3. *El Ambiente de la Adaptación Evolutiva (AAE)*

El segundo aspecto central de la psicología evolucionista asume que la estructura evolucionada de la mente humana está adaptada a la forma de vida de los cazadores y recolectores del Pleistoceno, y no necesariamente a nuestras circunstancias actuales (Cosmides, Tooby y Barkow, 1992, pág. 5).

El concepto de *Ambiente de Adaptación Evolucionista* (AAE) es el ambiente en el que se produce la adaptación de una determinada especie que consta de todas las presiones selectivas que afronta una especie, siendo estas aquellos aspectos del ambiente que pueden tener un notable impacto en la reproducción de los miembros de una especie particular a lo largo del tiempo de evolución. El AAE de cualquier organismo específico es el conjunto de problemas reproductivos afrontados por los miembros de su especie a lo largo de un tiempo de evolución «reciente». El concepto de AAE es similar al concepto de «nicho» en la ecología conductual o al de «mesocosmos» de la epistemología evolucionista de Vollmer (1984).

La agricultura, el pastoreo, los gobiernos, la política, la sanidad, los cuidados médicos, la educación, los ejércitos, los transportes, etc., son productos recientes de los últimos miles de años. Por el contrario, nuestros ancestros vivieron los últimos dos millones de años como cazadores y recolectores del Pleistoceno, y varios cientos de miles de años antes de eso dedicados a una u otra forma de forraje. El hombre moderno ocupa, por tanto, menos del 1 por 100 del tiempo de evolución de los dos millones de años que nuestros ancestros invirtieron en el Pleistoceno, con el que habitualmente se identifica el AAE de la especie humana, como cazadores y recolectores.

Por todo lo anterior, la suposición más razonable por defecto es que los rasgos funcionales de diseño de la mente humana evolucionaron en respuesta a las demandas de una forma de vida de cazadores y recolectores: esto significa que cuando se relaciona el diseño de los mecanismos de la mente humana con las demandas de la tarea del ambiente, ese ambiente es el mundo de los cazadores y recolectores del Pleistoceno; es decir, al considerar los problemas de funcionalidad los psicólogos debieran estar familiarizados con el modo de vida de nuestros antepasados, con el ambiente de las adaptaciones evolucionistas.

Resultados procedentes de estudios paleoantropológicos localizan a los seres humanos en ese ambiente que tendría, entre otras, características como las siguientes (Tooby y DeVore, 1987): los homínidos ancestrales son primates que viven en el suelo, no en los árboles; son omnívoros, expuestos a una amplia variedad de tóxicos procedentes de plantas y tienen una división sexual del trabajo entre cazadores-recolectores; son mamíferos, con largos períodos de tiempo dedicados, por ambos miembros de la pareja, a la crianza de los descendientes, con relaciones duraderas de pareja macho-hembra y, por parte de la hembra, un largo tiempo dedicado a la preñez y a la lactancia; viven en pequeños grupos nómadas, de 20 a 100 elementos generalmente de parientes (nunca han visto a mil a la vez), dedicados a la caza en común; tienen pocas oportunidades de almacenar alimentos para el futuro; son vulnerables a una gran cantidad de parásitos (Cosmides y Tooby, 1994, pág. 53).

Sin embargo, si el ambiente actual de una determinada especie no tuviera ningún parecido con el AAE la especie se extinguiría. Dado que la especie humana todavía no se ha extinguido, la pretensión de que el ambiente actual es completamente diferente del AAE es errónea. La mayor parte de los aspectos del ambiente actual se parecen al AAE. Por ejemplo, como señala Hagen (2005, pág. 156), la física sigue siendo la misma, la química también. La geografía, a

un nivel abstracto, es la misma: sigue habiendo plantas, animales, patógenos, depredadores, insectos, serpientes... Virtualmente los hechos biológicos no difieren: hay dos sexos, padres, madres, hijos, hermanos, gente de todas las edades, parientes lejanos y cercanos. Ámbitos estos de similitud que configuran la mayor parte, si no toda, la investigación de la psicología evolucionista. Aspectos particulares son los que difieren y los que pueden provocar conflictos en la adaptación de los seres humanos a su medio actual, dado que las adaptaciones con las que se enfrenta a ese ambiente proceden del AAE.

2.4. *La metodología adaptacionista*

La meta de la psicología evolucionista, asentada en el adaptacionismo, es la formulación de teorías funcionales que especifiquen los problemas para cuya solución fueron diseñados nuestros mecanismos mentales. El punto de partida es el supuesto general, como ya se ha expuesto, de que nuestra mente, su arquitectura y los procesos cognitivos que en ella tienen lugar, han surgido como consecuencia del proceso de selección natural; suponemos, por tanto, que la arquitectura mental humana ha evolucionado porque ha aportado solución a problemas adaptativos a los que nuestros antepasados se enfrentaron y, por ello, podemos plantearnos su estudio desde el punto de vista de una *ingeniería inversa* (Pinker, 1997, pág. 39 y sigs.).

En la ingeniería normal se diseña una máquina para que realice una determinada tarea, cumpla una peculiar función; en la ingeniería inversa se trata de averiguar la función para la que la máquina fue diseñada. Es una metodología nacida del espionaje político, y también del industrial: un avión militar cae en territorio enemigo y los respectivos ingenieros proceden a estudiarlo para tratar de reproducir los planos del aparato; una empresa informática saca al mercado un nuevo producto y la competencia trata de averiguar su funcionamiento desmontado sus mecanismos e intentando averiguar la función que cumplen. Si el concepto se generaliza puede aplicarse a toda la ciencia que podría considerarse entonces como el proyecto de ingeniería inversa que busca descubrir el diseño del universo en su conjunto, es decir, las leyes generales que lo rigen.

En particular, Pinker (1997) y Dennett (1999) consideran que ha sido eficaz la aplicación de la ingeniería inversa a la biología, que puede interpretarse como un esfuerzo concentrado por encontrar el

diseño de los organismos a partir de la observación de su anatomía y fisiología, es decir, de su estructura y comportamiento.

La justificación lógica de la ingeniería inversa —como subraya Pinker (1997)— la dio Darwin al mostrar que los órganos de una perfección y complejidad que «exaltan nuestra admiración» surgen del proceso evolutivo que ha tenido lugar a lo largo de un tiempo inmenso. La psicología evolucionista pretende aprovechar esta idea de Darwin de que tiene que haber un engranaje funcional entre los rasgos de diseño de los organismos y los problemas adaptativos que tienen que resolver en el ambiente en que evolucionan. La psicología evolucionista espera encontrar, pues, ese engranaje funcional entre los problemas adaptativos que se han planteado a los seres humanos y la estructura de los mecanismos que han evolucionado para solucionarlos.

Comprendiendo las presiones de selección que nuestros ancestros homínidos afrontaron —comprendiendo qué clase de problemas adaptativos tuvieron que resolver— se debería obtener alguna hipótesis sobre el diseño de los mecanismos de procesamiento de la información que evolucionaron para resolver esos problemas. Es decir, una buena explicación adaptacionista necesita de la palanca del análisis ingenieril que sea independiente de los mecanismos mentales que se intentan explicar (Pinker, 1997, pág. 60). «Intentar comprender la percepción estudiando solo las neuronas es como intentar comprender el vuelo de los pájaros estudiando solo las alas: es lo que no debe hacerse. Para comprender el vuelo de los pájaros tenemos que comprender la aerodinámica; solo entonces la estructura de las alas y las diferentes formas de las alas de los pájaros cobran sentido» (Marr, 1982, pág. 27).

Es necesario, por tanto, desarrollar un análisis de tarea del problema o lo que Marr llamó una *teoría computacional,* es decir, «cuál es la meta de la computación, por qué es apropiada, y cuál es la lógica de la estrategia por la que puede realizarse» (Marr, 1982, pág. 25). En los aparatos hechos por el hombre y en los sistemas biológicos la forma sigue a la función. Una teoría computacional especifica cuál es el problema y por qué existe un mecanismo que lo resuelve. Especifica la función de un mecanismo de procesamiento de información.

Este nivel funcional no ha sido descuidado en las ciencias biológicas porque es esencial para comprender cómo la selección natural «diseña» los organismos (la pregunta de Mayr). Una teoría de la función no es un lujo explicativo, es un instrumento esencial para la investigación. Una teoría de la función no determina la estructura

del programa cognitivo, pero reduce el número de posibilidades a un nivel manejable. Las demandas de la tarea restringen el rango de posibles soluciones; por consiguiente, pocos programas cognitivos son capaces de solucionar un determinado problema adaptativo.

La teoría funcional define el problema que el artefacto resuelve y por qué lo resuelve; las teorías sobre programas (algorítmicas) y su sustrato físico (su implementación) especifican *cómo* resuelve el artefacto el problema.

Con esta estrategia metodológica el programa adaptacionista se blinda contra los usos y abusos denunciados por sus críticos y practicantes (por ejemplo, Gould y Lewontin, 1979; Dennett, 1999).

3. La profecía cumplida (o casi)

La psicología evolucionista pretende haber iniciado el cumplimiento de la profecía de Darwin, ya no podemos afirmar el título de este escrito con la rotundidad con la que se pudo hacer durante más de un siglo después de su formulación. Esta pretensión no está libre de problemas y de críticas. Por ejemplo, la crítica al adaptacionismo de la psicología evolucionista (Gould y Lewontin, 1979), el cuestionamiento de la noción de módulo que la psicología evolucionista maneja (Fodor, 2000), la propia necesidad de que la psicología evolucionista se adhiera a la concepción de modularidad (Plotkin, 1997), la de constituir una forma de darwinismo social (Horgan, 1995), entre otras críticas o acusaciones.

Los propios psicólogos evolucionistas responden a estas críticas y las rebaten (véase Hagen, 2005) y en esa dinámica, y no en otra, se decantará la validez de las aportaciones de este enfoque. Desde hace aproximadamente cuarenta años la psicología evolucionista se ha planteado el reto del comprender la naturaleza humana que emerge de la evolución. Mucho camino le queda aún que recorrer.

Referencias

Barkow, J. H., *Darwin, sex, and status,* Toronto, University of Toronto Press, 1989.

— Cosmides, L. y Tooby, J. (eds.), *The adapted mind: Evolutionary Psychology and the generation of culture,* Nueva York, Oxford Universisty Press, 1992.

Barrett, L., Dunbar, R. y Lycett, J., *Human evolutionary psychology,* 2002, Nueva York, Palgrave.

Bateson, W., *Material for the study of variation treated with special regard to discontinuity in The origin of species,* 1894, Londres, Macmillan.
Boakes, R. A., *From Darwin to behaviourism. Psychology and the mind of animal,* Cambridge, Cambridge University Press, 1984/1989 (versión en castellano de 1989, *Historia de la psicología animal. De Darwin al conductismo,* Madrid, Alianza Editorial).
Bolles, R. C., «Learning, motivation and cognition», en W. K. Estes (ed.), *Handbook of learning and cognitive processes,* vol. 1. Hillsdale, N. J. Lawrence Erlbaum, 1975. (Traducción española en Pérez, A. y Almaraz, J. [Com.] [1988]. *Lecturas de aprendizaje y enseñanza,* México, Fondo de Cultura Económica).
Buss, D., *Evolutionary Psychology: the new science of the mind,* Boston, Allyn and Bacon, 1999.
— *The Handbook of Evolutionary Psychology,* Hoboken, Nueva Jersey, Wiley, 2005.
Caporael, L. R. «Evolutionary psychology: Toward a unifying theory and a hybrid science», *Annual Review of Psychology,* 52, 2001, 607-628.
Caparrós, A., *Los paradigmas en psicología,* Barcelona, Horsori, 1980.
Cosmides, L. y Tooby, J., «From evolution to adaptations to behaviour», en R. Wong (ed.), *Biological perspectives on motivated and cognitive activities,* Norwoof, N. J., Ablex, 1994.
Cosmides, L., Tooby, J. y Barkow, J. H., «Introduction: Evolutionary Psychology and conceptual integration», en J. H. Barkow, L. Cosmides y J. Tooby (eds.), *The adapted mind: Evolutionary Psychology and the generation of culture,* Nueva York, Oxford University Press, 1992.
Chagnon, N. A. e Irons, W. (eds.) *Evolutionary biology and human social behavior,* Noth Scituate (MA), Duxbury Press.
Darwin, Ch., *El origen del hombre y la selección en relación al sexo,* Madrid, Ediciones Ibéricas, 1871/1966.
— *El origen de las especies,* Barcelona, Bruguera, 1959-1972.
Dawkins, R., *The selfish gene,* Oxford, Oxford Universisty Press, 1976/1989. (Traducción española de la segunda edición inglesa, *El gen egoísta,* Barcelona, Salvat).
De Vries, H. ,*The mutation Theory,* Chicago, Open Court Pub, 1909.
Dennett, D., *La peligrosa idea de Darwin,* Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999.
Fodor, J., *The mind doesn't work the way,* Cambridge, MA, MIT Press, 2000.
Galton, F., *Hereditary genius,* Londres, MacMillan, 1869.
Gould, S. J. y Lewontin, R. C., «The spandrels of San Marco and the panglossian program: a critique of the adaptationist programme», *Proceedings of Royal Society of London,* vol. B205, núm. 1161, 1979, 581-598.
Grande, M. P., *La psicología del Procesamiento de Información. Un Estudio Histórico-Genético de su Aparición y Desarrollo,* Memoria de Licenciatura no publicada, Universidad Autónoma de Madrid, 1986.

Grande, M. P. y Rosa, A., «Antecedentes y aparición de la psicología del Procesamiento de Información: Un Estudio Histórico», *Estudios de psicología,* 50, 1993, 107-124.
Hagen, E. H., «Controversial issues in evolutionary psychology», en D. W. Buss (ed.), *The Handbook of Evolutionary Psychology,* Hoboken, Nueva Jersey, Wiley, 2005, 145-177.
Hamilton, W. D., «The genetical evolution of social behaviour», *Journal of Theoretical Biology,* 7, 1964, 1-52.
Horgan, J., «The new social Darwinists», *Scientific American,* 273, 1995, 174-181.
James, W., *Principios de psicología,* México, FCE, 1890-1989.
Mackintosh, N. J., *The psychology of animal learning,* Nueva York, Academic Press, 1974.
Marr, D., *Vision: a computational investigation into the human representation and processing of visual information,* Nueva York, Freeman, 1982. (Versión en castellano de 1986, *La visión,* Madrid, Alianza Editorial).
Mayr, E., *Una larga controversia: Darwin y el darwinismo,* Barcelona, Crítica, 1992.
Mcdougall, W., *An introduction to social psychology,* Londres, Methuen, 1908.
Morgan, C. L., *An Introduction to Comparative Psychology,* Londres, W. Scott, 1894.
Pavlov, I. P., *Conditioned reflexes,* Oxford, Oxford University Press, 1927. (Versión española, *Los reflejos condicionados,* Madrid, Morata, 1997).
Pinker, S., *El instinto del lenguaje,* Madrid, Alianza, 1994.
— *Cómo funciona la mente,* Barcelona, Destino, 1997-2000.
Plomin, R., «Environment and genes. Determinants of behaviour», *American Psychologist,* 44, 1989, 105-111.
Plotkin, H., *Evolution in mind. An introduction to evolutionary psychology,* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1997.
Reber, A. S., *Implicit learning and tacit knowledge,* Nueva York, Oxford University Press, 1993.
Romanes, C. J., *Mental Evolution in Animals,* Nueva York, Appleton, 1884.
Spencer, H., *The principles of psychology,* 1.ª ed. Londres, Longman, 1855.
— *The principles of psychology,* 2.ª ed. Londres, Longman, 1870. (Traducción española, *Principios de psicología,* Madrid, La España moderna, 1972).
Staddon, J. E. R., *Adaptive behavior and learning,* Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
Symons, D., *The evolution of human sexuality,* Nueva York, Oxford University Press, 1979.
— «On the use and misuse of darwinism in the study of human behaviour», en J. H. Barkow, L. Cosmides y J. Tooby (eds.), *The adapted mind: Evolutionary Psychology and the generation of culture,* Nueva York, Oxford University Press, 1992.

Tattersall, I., *Hacia el ser humano. La singularidad del hombre y la evolución,* Barcelona, Peninsula, 1998.
Thorndike, E. L., «Animal intelligence: An experimental study of associative process in animals», *Psychological Monographs Supplement 2* 1898 (núm. 4, whole núm. 8).
Tooby, J. y Cosmides, L., «The psychological foundations of culture», en J. H. Barkow, L. Cosmides y J. Tooby (eds.), *The adapted mind: Evolutionary Psychology and the generation of culture,* Nueva York, Oxford University Press, 1992.
— «Mapping the evolved functional organization of mind and brain», en M. S. Gazzaniga (ed.), *The new cognitive neurosciences,* Cambridge, MIT Press, 1995.
Tooby, J. y Cosmides, L., «Conceptual foundations of evolutionary psychology», en D. W. Buss (ed.), *The Handbook of Evolutionary Psychology,* Hoboken, Nueva Jersey, Wiley, 2005, 5-68.
— y Devore, I., «The reconstruction of hominid behavioral evolution through strategic modelling», en W. G. Kinzey (ed.), *The evolution of human behavior: Primate models,* Albany, SUNY Press, 1987.
Vollmer, G., «Mesocosmos y conocimiento objetivo: sobre los problemas que resuelve la gnoseología evolutiva», en K. Lorenz y F. M. Wuketits (eds.), *La evolución del pensamiento,* Barcelona, Argos Vergara, 1984.
Williams, G. C., *Adaptation and the natural selection,* Princeton, Princeton University Press, 1966.
Wilson, E. O., *Sociobiology: The new synthesis,* Cambridge, MA, Belknap Press, 1975.

Aspectos del simbolismo animal: El animal y sus máscaras

José María Atencia

> El tiempo humano [...] sigue una trayectoria recta. Ese es el motivo por el cual el hombre no puede ser feliz, porque la felicidad es el deseo de repetir.
>
> [...] [N]inguna persona puede otorgarle a otra el don del idilio. Eso solo lo sabe hacer el animal porque no ha sido expulsado del Paraíso. El amor entre un hombre y un perro es un idilio. En él no hay conflictos, no hay escenas desgarradoras, no hay evolución.
>
> Milan Kundera, *La insoportable levedad del ser.*

1. Omnipresencia de la mitología en la cultura europea

Es conocida la omnipresencia del símbolo clásico en nuestra cultura; lo es tanto como sabemos que vivimos en ciudades romanas, todavía a veces viajamos por lo que fueron sus calzadas, y hemos heredado la cultura grecolatina, su derecho y su arte. Como si de un palimpsesto se tratara, la cultura que hemos heredado se escribe y toma cuerpo sobre elementos anteriores, y hallamos presente el mito grecorromano incluso bajo la iconografía del catolicismo: la luna a los pies de la Virgen María, símbolo alusivo al ciclo de la fertilidad y la feminidad; la diosa ciega de la Justicia, de ojos vendados. La imprudencia de Cipariso mata, clavándole una jabalina, a un ciervo que le era muy querido. Tan grande es su pena que pide a los dioses

guardar luto para siempre. Los dioses lo transforman en ciprés y Apolo decide que este sea el árbol de los lutos y los cementerios. De «Cipariso», «ciprés», el esbelto y melancólico árbol custodio de nuestros camposantos[1].

En el conjunto de estos símbolos, la presencia de los animales es universal[2], con su inagotable riqueza de elementos ornamentales presentes en el arte y la literatura, bajorrelieves y frescos. Su rico simbolismo encierra sabiduría, sugiere noticias de la vida antigua y constituye un profundo acervo de conocimientos sobre la vida y todo lo que la vida encierra: el amor y el deseo, la muerte y la otra vida, la desesperación y el destino, el héroe y la maldición, el pecado y la culpa, la envidia, el odio y la ternura...

2. Mitología y fantasía

Las creaciones imaginarias saturan nuestro mundo simbólico e iconográfico porque la fantasía es ingrediente fundamental de nuestro mundo y la razón de todo ello debía ser, más que explicada, narrada como metáfora y mito. Cuenta Platón en el *Protágoras*[3] que en aquel tiempo los dioses encargaron a los hermanos Prometeo y Epimeteo que llegado el tiempo del nacimiento de las razas mortales, distribuyeran entre ellas los dones y capacidades, que habían recibido con su ser material. Epimeteo, no del todo sabio, distribuyó las capacidades de modo que todas las especies animales pudieran sobrevivir: rapidez a los débiles, fuerza a los poderosos, capacidad reproductora a aquellos que servirían de alimento a los depredadores, menor facilidad generativa a estos... Pero Prometeo advirtió que su hermano había olvidado a la especie humana y ya nada tenían para darle, pues habían agotado todos los dones y el hombre estaba «desnudo y descalzo y sin cobertura ni armas». Tratando de encontrarle una protección, robó a Hefesto y a Atenea el fuego y el saber, y se los ofreció como regalo. «Y de aquí resulta —dice Platón— la posibilidad de la vida para el hombre» (321 e).

El hombre ha nacido, pues, de una insuficiencia, y es un ser naturalmente «deficiente». Epimeteo, la naturaleza, olvidó darle un ser natural; el rebelde Prometeo le dio la capacidad de trascender la

---

[1] Ovidio, *Metamorfosis,* X, 106-142.

[2] X. R. Mariño Ferro, *El simbolismo animal,* Madrid, Ed. Encuentro, 1996.

[3] Platón, 320 c y sigs. *Obras completas*, Madrid, Gredos, 1982, vol. I, págs. 524 y sigs.

naturaleza: el ser humano, en su anomalía, jamás tuvo una vida natural y hay en él un pecado original de la misma existencia. Nació ya expulsado del paraíso. Y, carente de medio natural, hubo de inventar un medio humano. Tuvo que recurrir a la fantasía.

La fantasía —como vio Ortega— es la primera de las facultades humanas. Si el mundo se revela al hombre, *prima facie,* como una realidad carente de orden, le es inevitable contar con este ingrediente que si no *decide,* al menos sí *define* su vida. El mundo aparece al hombre como un caos carente de organización. No es cosmos, sino caudal inabarcable de estímulos y amenazas, en el que es posible incluso el naufragio. Y sobre este magma de incitaciones perceptivas y de todo tipo la fantasía proyecta una estructura inteligible surgida de la preocupación. La preocupación humana es el eje en torno al cual se organizan las cosas en el plexo que llamamos mundo o universo, la faz que adopta la realidad cuando ingresa en la vida humana. Entonces es «la otra mitad de mi persona», lo que me es y lo que me circunda, mi circunstancia.

La vida es el origen último de toda preocupación y plantea al hombre la exigencia de prolongar y completar su ser, porque si tiene una naturaleza, esta no consiste sino en verse forzado inventarse a sí mismo y también a fabricar un universo. Así, la vida es obra de la imaginación, el mismo hombre es —dice Ortega— un novelista de sí mismo y la suya una existencia imaginaria. Como Adán en el paraíso, el primer hombre hubo de «inventar» un mundo; este ser indefenso, ontológicamente un muñón, fue el creador del *mundo;* y el animal entró en él subyugado en el trabajo, perseguido como enemigo, enjaulado como presa o domesticado como útil, representado como imagen de cualidades humanas, adorado como símbolo de los dioses o temido como representación de los demonios.

3. Fantasía y antropomorfismo

El mito puede ser considerado como prehistoria de la filosofía pero también como forma de ser en el mundo[4]. En efecto, si para el primitivo hubo una lectura única del paisaje en la que él mismo formaba parte de la Naturaleza y la montaña poseía una realidad similar a la suya, en cambio, en la mitología el hombre se afirma frente al mundo dentro de un orden que ya es humano. Va más allá

[4] Cfr. G. Gusdorf, *Mito y metafísica,* Nova, Buenos Aires, 1960, pág. 15.

de la naturaleza, se cuestiona su sentido y la «inventa». El hombre pertenece a la Tierra, pero puede abarcarla imaginativamente y recordarla. En la conciencia mítica la geología cede su lugar a la historia. La montaña ya no es, como para el primitivo, un ser viviente que posee la misma suerte de realidad que él mismo. Ahora, como montaña, se enmarca en un orden humano. El mito crea un paisaje en el que los elementos, las fuerzas de la naturaleza, los animales, los hombres, el destino, poseen un sentido y una razón de ser humanos.

En este cometido de metabolizar la naturaleza en mundo humano, la fertilidad de la fantasía ha resultado ser inagotable, y ha recubierto de significaciones el pasado y el futuro, ha recorrido espacios alejados, creado ilusiones y temores, proyectado hacia lo posible y lo irreal, hacia lo cercano y lo lejano los valores y significados íntimamente ligados a la vida. Creó la figura del animal, imaginó su existencia y le atribuyó las formas más diversas. La fantasía transformó la naturaleza dada en circunstancia humanizada. Creó una cartografía del mundo y una geometría afectiva de lo real, en la que el animal ha poseído siempre un lugar importante.

4. Tierra, lluvia, fecundación

Con sus dioses de forma humana Grecia puso fin al imperio de los poderes irracionales de la naturaleza, superiores a la humanidad. El Panteón olímpico es idealización de cualidades humanas: la aparición de dioses de cuerpos y rostros hermosos ahuyentó los productos de la imaginación primitiva, de modo parecido a como el Cristianismo supondría el fin de los dioses griegos.

Así, la visión primitiva veía en la serpiente una realidad objetiva, un ente real, maléfico; el mito griego distinguirá en ella realidad y símbolo, y la serpiente ya no será el animal real, sino símbolo que representa al espíritu malo. El primitivo había materializado el espíritu malo en la serpiente, dotada de realidad fuera del psiquismo humano. El mito lo convierte en máscara de un espíritu temible, que existe con independencia del hombre. Así, el mito imagina combates de héroes enfrentados a fuerzas amenazadoras que simbolizan lo terrorífico.

El mito personifica y simboliza, detenido en un momento de la transición de la narración animista a la explicación lógica. Así, la Tierra madre fecundada por la lluvia, simiente del Cielo padre, que hace nacer la vida, evoluciona en el sentido espiritual: el cielo será

elevación espiritual y la lluvia purificación. Y una virgen madre, simbólicamente fecundada por el Espíritu, dará nacimiento al Hombre único. El mito de Perséfone, raptada por Hades, simbolizará la lucha de la vida y la muerte y el triunfo final de la primera. Al animismo sucedió una mitología antropomórfica cada vez más espiritualizada.

5. La cartografía mítica del espacio

La fantasía crea, pues, un mundo crecientemente humano. En él el hombre se halla rodeado de otras formas de humanidad. Es el suyo un orden humano, como el espacio que habita, espacio que le pertenece; pero este espacio puede ser invadido por lo inhumano. Fuera, cerca o lejos, a veces dentro, habita *el otro.* La humanidad, disociada de la naturaleza, aparece también disociada de sí misma.

Esta disociación se plasma en relaciones espaciales, un esquema geográfico que distingue la *oikumenë* del espacio exterior, perteneciente al otro. Tenía originariamente la forma de una gran isla rodeada por el río Océano, cuya ribera exterior limitaba con lo desconocido. Las tierras de los confines del mundo y de las islas encerraban maravillosas anomalías, terribles monstruosidades. El hombre clásico amó las virtudes de la simetría, la geometría y la lógica, por lo que para su geografía imaginaria él debía habitar el *centro* del mundo en Grecia y el Mediterráneo: a mayor lejanía de ellos, mayor alteridad de la naturaleza, del clima y el carácter de los otros.

La teoría de los climas también confinaba la normalidad dentro de un territorio limitado. En el universo terrestre los espacios se sucedían de un polo a otro, desde las zonas frías y tórridas a la templada, de modo que geometría e ideología definían en el mundo el territorio exclusivo de la normalidad y la humanidad. La zona templada era la única habitable y correspondía al territorio grecorromano. Fuera quedaba el otro, relegado a las regiones heladas del polo o quemadas en el ecuador.

Si el espacio del hombre griego está fragmentado, él también lo está. El *otro* es el límite de una jerarquía de desigualdades que va de lo divino a lo bestial. Hacia el norte o hacia el sur se entraba en el caos climático. Desde el centro a la periferia, había círculos concéntricos en los que se alojaba la alteridad. Tracia, entre Grecia y el Danubio, es una zona intermedia, que reúne y separa la ciudad griega de Escitia; transición, por tanto, entre la cultura y la naturaleza. Región de contrastes y excesos, aunque menores que los del norte,

ya muy alejados del justo medio. Las atroces condiciones de vida de los escitas, al norte del Mar Negro, explicaban su salvajismo; más allá, el frío absoluto, la tierra inhabitable donde la vida humana era imposible.

Los sabios hablan de la ferocidad de tribus antropófagas cercadas por vastas soledades, apenas pobladas por bestias carniceras (Plinio). Hay tribus de hombres capaces de arrancar trozos de la carne de los padres para mezclarlas con trozos de otros cadáveres y engullirlos; usan los cráneos como recipientes para beber. Los escitas viven en cavernas y beben la sangre de los muertos succionando sus heridas. Los hiperbóreos, en la región polar, son sabios que disfrutan de un aire saludable en bosques sagrados. Otros tienen un solo ojo en la frente y luchan con los alados grifos. Los albinos, de pelo blanco y pupila y ojos verdes, ven mejor de noche que de día. En el otro extremo de Europa, en las Islas Británicas, reinan el canibalismo y el incesto. Algunos dicen que los vencedores se cubren la cara con la sangre de sus enemigos.

Si la bestialidad infrahumana reina al norte, al sur, en los confines expuestos al sol, proliferan otras monstruosidades físicas y morales. En África los hombres carecen de nariz, su rostro es plano y sus facciones deformes. Los hay que tienen la boca muy estrecha o no tienen lengua. También hay salvajes, sátiros, cinocéfalos... No son menores sus anomalías morales: los troglodítas viven en cavernas y comen solo carne de serpiente. No hablan y son ictiófagos, viven desnudos y tienen en común mujeres e hijos. Solo sienten placer y dolor, y carentes de todo sentido de la honestidad y la belleza, viven en torno al mar en rocas y cavernas. Los atlantes no tienen nombre propio y detestan el sol. La longevidad era otra característica de los africanos: según Heródoto los etíopes vivían ciento veinte años y los macrobios mil.

Por su parte, la India es una región abierta a lo desconocido por el Este y por el Sur y en ella el exótico refinamiento se mezcla con lo primitivo. Se dijo que en ella las estaciones estaban invertidas: si en el Mediterráneo hacía calor, en la India nevaba. O que en ella no llueve, pero hay vientos huracanados. Virgilio dice que las copas de los árboles son tan altas que nunca las alcanzan las flechas; Plinio, que allí nacen los animales más grandes; Ctesias, que los perros son enormes y se enfrentan a los leones, y que ovejas y cabras son más grandes que los asnos; Pomponio Mela asevera que las hormigas son tan grandes como el mayor de los perros. Algunos indios miden casi tres metros; pero en el centro hay pigmeos. Algunos pasan del centenar de años y llegan a cumplir doscientos porque según Ctesias no

padecen enfermedades. En cambio, hay mujeres que conciben a los cinco años pero no llegan a los ocho. Hay aún otras desviaciones biológicas: hombres sin boca o sin ano, bebés nacidos con pelo blanco, gentes de orejas largas que se tocan una a otra.

Las islas son mundos en miniatura. La ida a una isla es un viaje iniciático y el periplo por mar se cuenta como un viaje al más allá. El Océano tiene figura de caos inicial de donde surge la tierra firme, la isla. La misma *ecumene* era para los antiguos una gran isla rodeada de océano. La isla se convirtió en el lugar natural del hombre diferente, del *otro.* También fue laboratorio ideal de experiencias sociales, utopías fuera de la Historia y de la corrupción del tiempo. Homero habla de Calipso, la isla de Circe, la de las Sirenas... Cuando el Mediterráneo llegó a hacerse familiar y próximo, perdiendo su misterio, los antiguos presintieron la armonía entre el alejamiento geográfico del Océano y el carácter imaginariamente remoto de los lugares fabulosos. Muchos grandes descubrimientos no se entienden bien sin esta obsesión por la búsqueda de islas y orillas remotas. La insularidad no siempre era literal y a veces estaba en tierra firme, bajo la forma de rincones protegidos, prohibidos u ocultados. Unos y otros son rastros de la fascinación de la isla y la alteridad, de una inclinación hacia lo imaginario.

El dominio extraurbano pertenece a la naturaleza, la bestia o la divinidad. El espacio «normal» es la ciudad, donde vive el animal político. Platón daba diariamente gracias a los dioses por haberlo hecho libre, varón y ateniense. Pero también en la ciudad aparece la escisión. En su interior, los enfermos, con sus deformidades, corresponden a los pueblos monstruosos de los confines, rozan el límite inferior de lo humano y a veces los límites superiores. La mujer, ser humano incompleto, forma la mitad primitiva de la ciudad; el niño, el esclavo, el artesano, ocupan lugares subalternos. La humanidad está concentrada, limitada y dividida en función de las relaciones que las distintas partes mantienen con la imagen ideal.

6. El lugar del animal en el cosmos humano

El animal es el otro por excelencia, extraño portador de una energía indiferenciada, y así fue incorporado a la existencia de los hombres, de quienes se convirtió en compañero, arrancado de la naturaleza y arrojado a la historia. Compartió muchos de los sufrimientos humanos, nos prestó auxilio y dio compañía, inspiró historias que aún hoy no nos abandonan. El hombre, ser equívoco y en-

mascarado[5], imagina al animal, ser unívoco, sin secretos, de cualidades constantes, capaz de representar todo, incluso una fuerza cósmica. Por eso ha procedido a una magnificación del animal y de su fuerza, de su inteligencia y astucia; también de su poder y de su maldad[6].

El Jardín de las delicias es algo más que una máquina fantástica, porque plasma el desarrollo del juego seductor de la imaginación sobre la anatomía y la fisiología humana y animal. El juego de la imaginación, en efecto, su laboratorio fantástico, fue capaz del ascenso a dios o la regresión al animal o vegetal[7], y el sátiro, mezcla de hombre y macho cabrío, es asimismo un semidiós; la sirena, mujer ave o mujer pez, el cinocéfalo, hombre con cabeza y cola de perro, dotado de razón. De la bestia a los dioses no hay ruptura: la fealdad se ve como signo de un espíritu inferior. Pero los antiguos también podían atribuir a los animales cualidades que los hombres no poseen o han perdido, como la clarividencia. A veces el animal estaba más cerca de los dioses que los hombres, y era bueno descifrar su naturaleza y seguir sus señales. El hombre animalizado, el animal humanizado, no es un bruto, y supera espiritualmente al hombre.

Las figuras animales pudieron expresar la jerarquía de los instintos, de menor a mayor, desde los insectos a los mamíferos. También se presentaron en correspondencia con los cuatro elementos. De modo general, animales acuáticos y anfibios se hallan ligados al agua, los reptiles a la tierra, las aves al aire y los mamíferos, de sangre caliente, al fuego. Hubo también divinidades ctónicas o terrestres, como la serpiente, propias de los agricultores, y celestes o uranias, como las aves, vinculadas a los pastores. La serpiente representó una fuerza telúrica, asociada a Deméter, a la fecundidad y la potencia curativa (Asclepios). Pero poseía también un aspecto maléfico como guardiana de tesoros (las manzanas de oro de las Hespérides o el Vellocino de Oro). Mensajeras o artífices de la muerte, son instrumentos de los dioses en el mito de Eurídice, Laocoonte, Heracles, la Medusa y la Quimera. A las aves se atribuyó el ser las únicas capaces de mirar de frente al sol. Consagradas a Zeus, se vinculaban con diferentes divinidades: así la paloma con Afrodita, el pavo real con Hera y la lechuza con Atenea. El caballo tiraba del carro de Apolo. Pegaso llevó a Belerofonte hasta el lugar donde se

---

[5] Paul Diel, *El simbolismo en la mitología griega,* Barcelona, Labor, 1976, pág. 233.

[6] Lucian Boia, *Entre el ángel y la bestia,* Barcelona, Ed. Andrés Bello, 1997.

[7] Mircea Eliade, *Mefistófeles y el Andrógino,* Madrid, Guadarrama, 1969.

hallaba Quimera para darle muerte; unos caballos negros llevaban el carro de Hades.

Hubo también animales fabulosos, que simbolizaron la persistencia del caos en el cosmos, la vuelta a lo primordial, la transformación como castigo o incluso la voluntad humana de superación. Así, la Quimera, la Esfinge, el Minotauro, la Sirena, el Tritón, la Hidra, el Unicornio, el Grifo, la Arpía, Pegaso, el Dragón. En ellos se personifica una fuerza inferior, o bien se representa imaginativamente la perversión de una cualidad humana. Otras veces el mito presenta la proyección simbólica de animales sobrenaturales: el Pelícano, el Ave Fénix, la Salamandra y los animales hablantes de la Edad de oro.

Hubo animales «lunares» de aparición y desaparición periódica; otros fueron emblemáticos. Entre los romanos, el águila, el lobo, el toro, el caballo y el jabalí, fueron alegorías de cualidades eminentes de las que el pueblo romano creía apropiarse y que exhibía a través de ellos.

7. El laboratorio de monstruos

También imaginaron los antiguos la presencia de animales en seres mixtos, productos de una composición imaginativa y simbólica y, en otros casos, creaciones de una composición fantástica: en el primer caso, son símbolos; en el segundo monstruos. Pero igualmente recurrieron a animales no mezclados, simples. El Can Cerbero, el monstruo de tres cabezas, perro guardián del Hades, lugar del que no dejaba entrar ni salir. El Ave Fénix, de color rojo, poseía la capacidad de renacer de sus propias cenizas, por lo que representaba la esperanza y también la inmortalidad. Pegaso representaba la fidelidad; Ceto, un monstruo acuático, personificaba los peligros del mar. El dragón representaba la astucia, la inteligencia y el poder. El grifo era un guardián temible que representaba el poder y la fuerza. El Basilisco tenía una mirada peligrosa y mortal, hasta el punto de que podía causar su propia muerte si se miraba en un espejo. En su naturaleza se vinculan el gallo y el sapo. La salamandra, cuya morada es el fuego, representaba la pureza.

Había animales en seres imaginados, mixtos de animal y otra naturaleza, productos de una composición fantástica productora de monstruos, mezclas de animal con hombre, o de animal con mujer, o de dos o varios animales juntos. Así, el centauro era mezcla de hombre y caballo. Las despiadadas arpías representaban la suciedad,

la enfermedad, el viento destructivo. Las sirenas poseían una belleza inalcanzable. La esfinge es una mezcla de mujer y león. Medusa es una de las gorgonas, un engendro que convertía en estatua de piedra a aquellos a quienes miraba[8]. El suyo es un mito de triste belleza, saturado de melancolía. En lugar de cabellos, tenía serpientes y sus rasgos eran de una crueldad extrema. Perseo la degolló, enviado por Palas Atenea, que la odiaba a causa de haberse desposado con Poseidón, bajo la forma de un pájaro, profanando así un templo; se valió del artilugio del sueño. En una de sus representaciones su originaria belleza, no del todo desaparecida, adquiere un espantoso aspecto al llenarse su cabeza de repugnantes víboras ensortijadas. Su mirada enloquecida expresa dolor y una infinita y conmovedora desesperación[9].

8. La representación de los animales y la jerarquía de instintos

Finalmente, los animales se hacen presentes en productos de una imaginación no monstruosa sino fabuladora y representativa. Así, la abeja representó la virginidad; el armiño, la pureza; el gallo, la vigilancia; el perro, la fidelidad; el unicornio, la virginidad; el león, la justicia.

El toro merece mención aparte. Durante largo tiempo se ignoró el papel de la intervención masculina en la fecundación. La Tierra era la Gran Madre, divinidad de la fertilidad, y siguiendo esta concepción, en la mitología griega, Hera concibe a Hefesto sin varón alguno. El descubrimiento de la agricultura fue de la mano del culto a la gran madre de la vegetación y la cosecha. Cuando se hizo visible el componente masculino de la fertilidad, fue simbolizado por el toro. Una frecuente iconografía muestra unidos pechos femeninos y astas de toro. Para obtener una descendencia numerosa, deseada como bendición divina, las mujeres acudían no solo a divinidades femeninas sino también a las masculinas. Al dios Dionisio rogaban las mujeres se hiciera presente bajo la forma de un toro.

Si la epifanía de la divinidad masculina se ligaba al toro, la femenina se ligaba a la hembra bovina y las grandes diosas de la fertilidad asumían el aspecto de vaca. De hecho, la vaca y la mujer regulan su

---

[8] J. E. Cirlot, *El ojo en la mitología. Su simbolismo,* Madrid, Ed. Libertarias, 1992.

[9] La Gorgona Medusa, mortal, tuvo dos hermanas, Stheno y Euryale.

fecundidad según los ciclos lunares, tienen en común una gestación de nueve meses y son capaces de alumbrar gemelos monocigóticos, muy estimados por su rareza. La leche de vaca fue apreciada como el sustitutivo de la leche materna para recién nacidos y diosas vacunas fueron representadas como nutricias de sus soberanos. También la compra de esclavas se pagaba con el equivalente en vacas. La *Magna mater* poseía connotaciones lunares y las fases de la luna se interpretaron como ciclos vitales porque esta resucitaba periódicamente tras su desaparición en el firmamento: así, la renovación de la vida de la naturaleza se daba una por influencia de los ritmos lunares.

Y como para hacer brotar los beneficios de la vida del vientre de la gran diosa era necesaria una fecundación, fue el toro la encarnación de la fertilidad, fuerza, bravura. Su rugido fue comparado al trueno y su esperma con la lluvia que empapaba la tierra en una hierogamia creadora. Las parejas cielo-tierra y toro-vaca se consagraron[10].

La fertilidad era en el Mediterráneo y el Próximo Oriente un valor fundamental. La vida y la supervivencia dependían de las cosechas, la abundancia de animales y los brazos disponibles para el trabajo y la defensa. El hombre necesitaba descubrir la fuente de tan grande beneficio y no tardó en descubrir el doble poder genésico y físico del toro, vivo exponente de la virilidad, sacralizándolo, asociándolo a un principio masculino capaz de estimular la naturaleza, imprescindible para su desarrollo. *Tellus* era una divinidad femenina productora de los frutos y de los ciclos vitales de la naturaleza. Al principio fue la única deidad femenina y después se asimiló a Ceres. En su honor se celebraba el festival de las vacas preñadas, cuyo origen se atribuía al rey Numa[11]. En la península ibérica aparecen piezas escultóricas en las que la diosa es acompañada por un toro[12].

---

[10] Los griegos fueron los herederos de Creta y Micenas, muchos de cuyos ritos, costumbres y divinidades, adoptaron. Hera, esposa de Zeus, quizá tiene procedencia micénica. Recibió culto en Argos como diosa del yugo y fue llamada la «rica en toros» y desde allí se extendió por toda Grecia. Homero la describe en la Iliada como la diosa de ojos bovinos. A ella se dedicaban en los sacrificios terneras blancas. Las vacas tiraban del carro de su sacerdotisa y la colina en que se situaba su templo en Argos se denominaba «rica en vacas». Hesiodo le atribuyó la partenogénesis y quedó definitivamente como la diosa del matrimonio y las mujeres casadas.

[11] Cuando, abrumado por la esterilidad que se extendía por campos y ganados de su reino acudió a Fauno en busca de consejo, este le sugirió «ofrecer el sacrificio de dos vidas con una muerte». La ninfa Egeria le explicó que la víctima debía ser una vaca preñada: esta fiesta pertenecía al ciclo primaveral del resurgimiento de la vida, de la fecundidad de Tellus.

[12] Todavía en la Edad Media, y desde entonces, perviven entre nosotros rastros de la adoración de la Gran Diosa, asimilados al culto a María, y que han tenido una

El espectáculo de su sacrificio ha ejercido enorme fascinación sobre la cultura mediterránea. Su carácter indómito, la nobleza de su frontal embestida, son el nervio de un enfrentamiento con el hombre, que siempre ha buscado, antes de consumar el sacrificio, arriesgar la vida en un desafío lúdico, expresión masculina de vitalidad, liturgia funeraria y apoteosis de la vida. Los toreros españoles son herederos de cazadores, saltadores del toro y matarifes; hierofantes de un espectáculo en el que el sacrificio tenía un fondo sagrado. Las acrobacias sobre un toro en Creta requerían valentía y poseían carácter deportivo, lúdico y religioso. Jóvenes de ambos sexos esperaban la embestida del animal, para cogerlo por los cuernos y saltar para caer sobre su lomo. En Creta tal vez tuvo un origen sacrificial y de hecho acababa con la muerte del animal, quizá en recuerdo del antiguo mito de Teseo y el Minotauro. Reaparecieron en la Roma republicana, en la que predominó la índole sangrienta del espectáculo: luchas entre toros y elefantes, rinocerontes y leones. Enfurecidos por pinchos y fuego, el animal era rematado por un *bestiarius.* Otras veces eran hombres, condenados a ello por un tribunal, quienes se enfrentaban a él. También esclavos, vendidos o entregados a entrenadores. El *bestiarius,* de rango similar al del gladiador, y el *venator,* de dignidad superior, iban armados y se servían de un trozo de tela *(mappa)* para atraer al toro, acompañados por perros o a caballo. Jinetes y hombres a pie acosaban al toro estimulando su agresividad agitando trapos rojos. En fin, los *damnati ad bestias* eran condenados a ser castigados en el anfiteatro, embestidos por los toros; también los cristianos, durante las persecuciones. Otras veces los condenados representaban héroes legendarios o episodios de la mitología.

En la península ibérica la costumbre de jugar con toros con teas encendidas atadas a los cuernos con fines festivos ya se daba con anterioridad a la extensión por los romanos de los *ludi taurini.* Los mozos acompañaban a las reses y las azotaban en las corridas. El *bestiarius,* matador, jugaba con el animal un juego sangriento, incitándole con la muleta, clavándole pinchos y venablos hasta la suerte suprema. A veces, los toros corrían embolados, de noche. La mayoría de los festejos

---

gran significación para agricultores y pastores, en fuentes, cimas de montañas, altos de los caminos y grutas. Este culto a las imágenes facilitó la extensión de esta religión a los lugares de la campiña, considerados en las creencias precristianas puntos de contacto con las fuerzas de la naturaleza. María, madre con su niño, era la imagen cristiana que mejor simbolizaba la fertilidad y la protección materna. En los Pirineos se hallan santuarios marianos cuyos orígenes se unían a circunstancias maravillosas protagonizadas por pastores y bueyes. Su aparición tenía lugar en grutas.

tenían lugar entre la primavera y el final del verano, lo que se ha atribuido al paralelismo entre el poder genésico del toro con el poder fecundador del sol sobre la tierra. Una vez más, la imaginación del hombre concedía al animal el dudoso honor de encarnar la figura del *adversario,* su rival en cuanto a fuerza, coraje y valor. El animal asumía así, convirtiéndose en víctima, su papel en una dolorosa ficción de la que el hombre necesitaba para su autoafirmación.

Si el hombre se reafirma ante el poderoso toro, en un duelo a muerte que puede ser su final, en cambio parece sucumbir ante otra figura heredada de la mitología grecolatina, esta vez femenina, la de las sirenas. Eran mujeres-pájaro de pechos erguidos, alas emplumadas, rostro femenino a veces cubierto de barba, garras de rapaz. Su canto irresistible se acompañaba a veces del sonido de la lira, címbalos, panderos y crótalos. Las más antiguas se representan con las alas tendidas al cielo o desplegadas, cuando se ciernen sobre marinos y navegantes. Las de época posterior, esculpidas en sepulcros, se arrancan los cabellos y se golpean el pecho entonando lamentos fúnebres para consolar a los difuntos. No eran como las arpías, que también raptaban a los hombres en la hora de muerte, pero que, famélicas, graznaban, y sus heces malolientes goteaban sobre las mesas, produciendo asco y terror. Si los hombres huyen de las odiosas arpías, en cambio parecen querer sucumbir al hechizo de las sirenas; todos creían y decían haberlas oído, pero quien las escuchaba de verdad pagaba el privilegio con la vida. La belleza de su música provocaba en él la demencia, se lanzaba al mar o dirigía su embarcación contra las rocas. Un relato asegura que las sirenas se suicidaron porque el oráculo había dicho que no sobrevivirían al hombre que rechazara su llamada. Vencidas, habrían olvidado la función de las alas cayendo como cuerpos inertes.

Estas figuras femeninas del mar están llenas de simbolismo. Mitad mujeres, mitad animales, la coexistencia de ambas identidades expresa la índole de su íntima división. Como tales, gozan prerrogativas de ambos componentes. Son provocadoras y turbadoras; también irreales, pero simbolizan una realidad indiscutible. Similares al Minotauro, expresan la ausencia de una naturaleza humana única, el presentimiento de misteriosas y profundas continuidades con lo animal. Su realidad intermedia supera las frágiles fronteras de lo humano. En la continuidad y la diferencia reside nuestra extrañeza en relación con la tierra[13].

---

[13] Las pesadillas seguirían representando la lucha con la hidra y Hércules, Edipo y la Esfinge, Belerofonte y la Quimera, Perseo y Medusa, Ulises y las sirenas. La mezcla de lo humano y animal ya fue venerada en el oriente antiguo; se creía en la

La sirena se ha detenido en el tránsito de un ser a otro, cautiva y hechizada en uno de los estados de la metamorfosis. Hay signos de animalidad adheridas a la mujer: el rostro es humano; el resto, gallináceo. Mujeres hasta el ombligo y emplumadas muslos abajo. En ellas nos sorprenden la armonía y la estridencia, lo sublime y lo brutal. Aladas, ligan tierra y cielo, y son mensajeras de dioses. Hacen presentes la fatalidad del encantamiento, la sacralidad, la inseguridad en la forma, la ambivalencia, la experiencia trascendente. Genios del mediodía, aparecen cuando el sol está más alto y derrama sus rayos sobre el marinero, quien cegado por los destellos del agua, es presa de la insolación, la sequedad. En esta sequedad agotadora, soporífera, irresistible y tórrida, los rendidos y agotados marineros deben dejar de remar, abandonarse derrotados al descanso, incapaces de luchar con el calor; las sirenas aparecen con la brisa marina. El tiempo parece detenerse; todo parece dormido, y entonces, surge el prodigio.

No persiguen, esperan. Son Jardín, Paraíso. Su atractivo es irresistible, pero el lugar al que arrastran está sembrado de cadáveres. El hombre debe evitarlas, resistirse a su epifanía sonora, rechazar la dulce suavidad de su voz. Pero no puede sustraerse a su poder de encantamiento y seducción. Sus alas desafían la gravedad, el cansancio y el agotamiento; son negación de la pesantez, afirmación de levedad de plumas, pertenencia a un ser ultraterreno, libre para bañarse en la luz. Nunca se ha oído que ejercieran su poder sobre las mujeres. Se dirigen al hombre para seducirlo; con él son ambivalentes y su poder es benéfico y destructivo.

El mar, como el vientre femenino, es lugar de nacimiento donde se oculta el enigma de la transformación y están encerrados todos los acechos, placeres y misterios. Por ello los peligros del mar representan los peligros de la feminidad[14]. La mujer es el oscuro y nocturno

---

metempsicosis; además, hay metamorfosis voluntarias e involuntarias, permanentes y alternas (mujer de día, cierva de noche, hombre de día, lobo de noche). Para Freud los contrastes se funden en la metáfora inconsciente y el enigma se enmascara con la censura. Su carácter híbrido, la ambivalencia y polaridad, son cualidades de los fantasmas creados por el miedo. Para Mircea Eliade estos son los caracteres de lo sagrado, y que intuyeron siempre los artistas. Picasso buscará los estadios intermedios entre el hombre y el caballo. De la fusión de dos entes biológicos diferentes brota la fuerza sobrenatural. Jung se interesó en la duplicidad de toda realidad viva. Hay símbolos que filosofan de por sí en los sueños de los hombres. Las imágenes primordiales, sedimentos de la memoria acumulados, tienen una vida independiente en sí, aparte de los individuos particulares.

[14] Simone de Beauvoir recuerda que en el corazón del mar es de noche. La mujer es el *mare tenebrarum* que temían los antiguos navegantes, como también es de noche en las entrañas de la tierra. Una noche que espanta al hombre, es amena-

mare tenebrarum temido por los antiguos navegantes, como también es de noche en las entrañas de la tierra. Una noche que espanta y amenaza al hombre, que aspira a la luz mientras siente bajo sus pies un abismo oscuro, húmedo y cálido, acogedor y dispuesto a apresarlo. Las leyendas hablan de héroes que se pierden en las tinieblas maternales. La caverna, el abismo, pueden sepultar, como la amada arrastrar al amante a renunciar a la vida y a abandonarse al sueño supremo. Todas las imágenes confluyen en el símbolo de las sirenas: atracción y angustia del mar, que acuna maternalmente al hombre y lo mata. Atracción y angustia del vientre femenino, que reabsorbe al hombre hacia sí. Atracción y angustia ante las sirenas, que pueden exigir al hombre el salto a lo desconocido y le aseguran la vida eterna.

En el puerto de Copenhague se exhibe la figura de la sirenita de Hans Christian Andersen, una creación de la que la mitología escandinava hace seres fantásticos, mitad mujeres mitad peces, que pudieron seducir a los románticos. No se trata solo de su belleza. Más bien de su carácter de manifestación de la proximidad y lejanía, la cercanía y el extrañamiento, la intimidad y la alteridad que siempre han reinado entre hombre y animal. Un bello símbolo de esta dualidad que expresa también el desgarramiento del hombre respecto a la naturaleza y, de algún modo, de su propia naturaleza.

Quizá en este sentimiento de alejamiento de la naturaleza es donde se origina la necesidad de aproximar seres diferentes y expresar su secreta unidad. Ovidio se propone contar las metamorfosis de los cuerpos en nuevos cuerpos. Pero Acteón, ya transformado en alma humana, conserva su naturaleza. La transformación en animal asusta. ¿También atrae? De hecho, ejerce una innegable fascinación. El hombre, quizá nostálgico de la unidad con la naturaleza, ha tendido puentes hacia ella: la metamorfosis es uno de ellos; la trasmigración, la mitología, lo son también. Un puente entre naturalezas que se pretendían ajenas, lejanas[15].

---

za de hundimiento y reverso de la fecundidad. El hombre aspira a la luz; bajo sus pies, un abismo oscuro, húmedo y cálido, dispuesto a apresarlo.

[15] Terrible la condición de Dorian Gray: asistía a la propia degradación. Presenciaba lo que era su propia obra al tiempo que su destino. Todos lo somos un poco. Desde la llegada despiadada al mundo. Desnudos incluso metafísicamente, la vida nos convierte en espectadores de una metamorfosis: la nuestra. Aquí vemos cómo los animales son cercanos y lejanos. El humano es un ser metamórfico. No cesamos de cambiar desde nuestra llegada al mundo. El niño se sorprende un día en plena pubertad y el hombre maduro un día ve ante sí en el espejo, un yo que no conocía. El fin es la metamorfosis de la muerte. ¿Solo eso? ¿podríamos pensar que

El tema de la metempsicosis (o metasomatosis) se halla presente en los presocráticos, Platón y los Románticos. El alma vagabunda recibe el cuerpo que merece, en una especie de fatalidad cósmica que ata al hombre a un destino ineluctable. «Cada uno de nosotros ya ha sido mineral...» Aristóteles y Santo Tomás rechazan la idea de una metempsicosis, así como la de la metamorfosis. Cada ente, así el animal como el hombre, posee su forma, que lo define y encierra en un orden de géneros y especies. Ese orden metafísico coronado por la causa suprema no causada, ¿protege del miedo al caos? Ovidio nos cuenta inquietantes metamorfosis; El Bosco, en *El Jardín de las delicias,* un Apocalipsis aterrador en que todo orden cósmico ha sido alterado.

9. El animal amenazador

La mitología encierra también elementos inquietantes: vulnera el orden natural, el lugar de los seres vivos en el cosmos y hace saltar los límites de la razón. Habla de teogamias y zoofilias antinaturales. La serpiente violó a su madre, la codorniz, copuló con Leto, el toro, con Europa, el dios se hace cisne para seducir a Leda; Poseidón se transformó en caballo para unirse a Deméter, quien se había transformado en yegua. Dionisio fue cervatillo en su infancia pero mantuvo siempre la capacidad de metamorfosis y pudo ser león, toro, pantera. Pan tenía cuernos, barba, rabo y patas de chivo. Tuvo amores con las ninfas de Arcadia de los que nacieron seres extraños. Uno fue Crotos, el Sagitario del Zodiaco, mitad hombre y mitad caballo. Las metamorfosis de Zeus son innumerables y quizá a mayor poder, mayor capacidad de transformación, a la máxima potencia corresponda la máxima capacidad promiscua. En la época clásica los dioses gustan de adoptar miles de formas: de seres humanos, de astros, de plantas, sobre todo de animales.

¿Encarna todo ello la secreta unidad de todos los seres animados? ¿Es este cruce, esta trasgresión de los límites, símbolo del peli-

---

los animales han inspirado, al menos acompañado, estas metamorfosis humanas? No lo creemos. Pero tampoco negaríamos los paralelismos, las concomitancias. La sirena es belleza de mujer condenada, Acteón, Apuleyo, la licantropía; la transformación por Circe de hombres en cerdos. La quimera es un símbolo, imaginada en la mitología, realizada hoy en laboratorios. Del nacimiento a la muerte, el animal se presta y nos acompaña en la representación alegórica del amor, la desdicha, la condena... Una especie de cortejo mitad fúnebre y mitad carnavalesco, compañero de Dorian Gray, presenciando su obra.

gro de la caída, traducida en animalidad, y la misma bestia un alma que ha perdido su espiritualidad? ¿Preanuncia, de alguna manera, la continuidad de las formas vitales, que el darwinismo habría venido a confirmar?[16] Las metamorfosis, en efecto, se pueden explicar como imagen poética de la realidad una y múltiple, y del lazo común que une a todos los seres que tienen *anima*. El ser humano solo se puede sentir en armonía con la forma que le es propia, pero siente el riesgo de deslizarse, como la Gorgona, más allá de los límites de la humanidad. Su mismo cuerpo encarna una profunda relación que atraviesa los reinos de la naturaleza. Dioses, titanes, humanos y animales pueden enamorarse. El amor, traspasa las fronteras, une, vincula, viola las separaciones. La ciencia darwinista, por tanto, confirmaría una intuición expresada en los mitos, que vinculan al hombre con el reino animal.

Los animales de la mitología griega hacen sentir al hombre el peligro de la caída en la animalidad, la pérdida de la espiritualidad, aunque conservando rasgos espirituales. Respecto al Cristianismo, se ha insistido en su énfasis en la abismal diferencia entre hombre y animal. Una cultura humanista antropocéntrica, frente al pretendido naturalismo griego, que acerca al hombre al animal. Las cosas se empeñan, como siempre en no ser tan claras[17]. Cierto que el animal aparece en un primer momento segregado de la creación. Parece sobrar en el Paraíso, mucho más jardín botánico que parque zoológico. Lo propio ocurrirá con los Campos Elíseos. En el Jardín de las Hespérides de Hesiodo hay frondosos manzanos cuyos frutos son de oro, pero no se ve ningún animal. Horacio hace una excepción con los animales domésticos en las Islas Afortunadas. En todos esos casos el animal está casi por completo oculto. En el *Génesis* (2, 18) se dice que Dios hizo al animal para que sirviera de compañía al hombre. De hecho, comparte con Adán el castigo de la expulsión. Si el hombre posee un lugar privilegiado en la creación, no es menos cierto que el animal está junto a él. Jesucristo será representado como un cordero, símbolo de sacrificio y humildad. Los evangelistas tienen emblemas de animales: Ángel, León, Buey, Águila.

El «Paraíso» es *Hortus conclusus* donde no hay animales. Pero las palomas no tardan en hacer acto de presencia en el arte paleocristiano. El Espíritu Santo y los ángeles tienen formas aladas y los anima-

---

[16] Laura Bossi, *Historia natural del alma,* Madrid, A. Machado Libros, 2008, pág. 40.

[17] Cfr. Francesco Zambon, *El alfabeto simbólico de los animales. Los bestiarios de la Edad Media,* Madrid, Siruela, 2010.

les son omnipresentes en la iconografía cristiana: si en la mitología grecolatina pudieron incorporar en su materialidad a la misma divinidad, en la cristiana suelen ser satanizados. Los demonios, que en la Antigüedad eran formas ambiguas, son ahora servidores de Satanás, adornados con atributos bestiales, pelos, garras, picos, cuernos, colas, pezuñas. El Demonio, que aparece en la Biblia como serpiente o dragón *(Apocalipsis),* a partir del siglo xi adquiere la figura del chivo, el sapo, el gato, el perro, la gallina, el murciélago... También las brujas pueden adquirir formas bestiales.

Durante mucho tiempo, ya en épocas posteriores, el hombre tradicional siguió viendo en el animal un aspecto simbólico. Si el arte era recreo para los poderosos, era también pedagogía para el pueblo, una pedagogía esculpida en piedra, llena de enseñanzas morales y símbolos religiosos[18]. El Ave Fénix podía representar a Cristo porque poseía la *capacidad* de resucitar, que con él asumía nuevos significados; las gentes pudieron alabar la piedad filial de las ardillas, la fidelidad y castidad de las tórtolas, el trabajo de las hormigas, etc. A veces eran un modelo del que el hombre tendría que aprender. Eliano afirmó que los humanos son capaces de maldades que el gato es incapaz de cometer y alabó la sobriedad del ciervo. Otras veces el animal servía de contraejemplo y así el pez rata llega a reventar de tanto comer, según Opiano. Los animales figuran también en los carnavales en regocijada, gozosa e irreverente representación del lado primitivo y bestial encerrado en lo humano y la fauna diabólica llegó a ser simbología del mal.

10. La «objetivación» de los animales: sacralización, demonización, apropiación

También al cristianismo los animales inspiran una bella iconografía, como la de la Virgen y la paloma, aunque la teogamia judeocristiana está lejos de la de Zeus y Leda. Ciertamente el cristianismo asoció animales a las figuras de los cuatro evangelistas, y el Espíritu Santo se representa en una paloma (Lucas, III, 22), pero enfatizó un antropocentrismo que hace al hombre imagen de Dios y dueño del universo, con poder absoluto sobre el animal. Solo San Francisco de Asís en el siglo xiii incorporó a los animales al reino de las criaturas de Dios.

El cristianismo heredaba convicciones muy antiguas. Así, Mitra, el dios persa de la luz, inmoló en el siglo ii a.C. un toro, simbo-

---

[18] Cfr. J. Carmona Muela, *Iconografía clásica,* Madrid, Istmo, 2005.

lizando la victoria del hombre sobre su naturaleza animal. Con motivo de la fiesta de la «Expiación» el sacerdote inmolaba a un chivo y dejaba otro abandonado en el desierto, cargado simbólicamente con todos los pecados de los hombres.

Entre los siglos xv y xvii los animales dejan de ser figuras angélicas o diabólicas para ser considerados máquinas por la triunfante filosofía racionalista[19]: una muestra más del desconocimiento y la ceguera despreciativa hacia su sensibilidad. Los gatos fueron torturados de mil modos diferentes, arrojados desde lo alto de las torres, ahorcados, emparedados vivos, para conjurar al diablo. Se inventó el «órgano de gatos»: una caja con agujeros, en la que se los metía y que permitían la salida de sus colas, de las que se tiraba con fuerza o se pinchaban, lo que producía aullidos de dolor y miedo en los desdichados animales. Después de las primeras cruzadas, se quemaban gatos que representaban a los árabes o al diablo. Por San Juan se los metía en sacos o toneles que colgaban por encima de una hoguera. Le gente esperaba alborozada a que se rompiera el saco o el tonel y los gatos cayesen sobre el fuego. Se aplaudía cuando se les veía huir como antorchas vivientes porque los árabes, el diablo y el mal quedaban así reducidos a la nada y cabía esperar una buena cosecha.

Muchos animales fueron acusados de simbolizar al Demonio. Los gatos agonizaban sumergidos en agua bendita; los murciélagos eran moscas del Diablo; cerdos y lechuzas se clavaban en las puertas de las granjas; se enterraban los sapos y los topos, y los animales negros se consideraban portadores de malos mensajes. La superstición no excluía al otro humano diferente y los albinos simbolizaban la ruptura con Dios, que es la luz y también hubo hombres ciegos que perecieron en las hogueras, por estar privados de ella. Las serpientes fueron asociadas al diablo por ofrecer la manzana a Eva.

En fin, el hombre ha expresado a través del animal sus fantasmas, su religiosidad, su parte oscura, su energía[20]. La Genética nos ha revelado que compartimos un 99 por 100 de nuestro genoma

---

[19] Sabemos por Fontaine que la teoría de los animales-máquinas gozaba de gran prestigio en Port-Royal: «Casi no había solitario que no hablase de autómatas. No sentían escrúpulos en golpear a un perro, o en disecarlo vivo, para darse cuenta de la circulación de la sangre y se burlaban de los que defendían a estas bestias como si hubiesen podido sentir dolor. Decían que eran relojes; que los gritos que lanzaban [...] no eran sino el ruido de un resortito que les habían quitado, pero que todo eso carecía de sentimiento». (Citado por F. L. Mueller, *Historia de la psicología,* FCE, Méjico-Buenos Aires, 1966, pág. 193.)

[20] Boris Cyrulnik, «Los animales en nuestras mentes», en Pascal Picq *et al., La historia más bella de los animales,* Barcelona, Anagrama, 2002, pág. 154.

con los chimpancés. Hemos tardado demasiado en saberlo. Próximo y extraño, el simio parece que nos muestra la animalidad que hay en nosotros. Desde muy antiguo, se ha visto en él una caricatura, una imitación, versión vil y ridícula del hombre. Aristóteles los describe con respetuoso interés, pero Galeno los ridiculiza y Cicerón reniega del parecido que esa «bestia horrenda» tiene con nosotros. Epimeteo había hecho una imagen del hombre en arcilla, por lo que Júpiter, furioso, lo convirtió en mono. San Agustín se pregunta si los descendientes de Adán o de Noé han producido razas monstruosas, y San Isidoro reconoce con él la existencia de razón en los monos, pero prevaleció la visión del mono como imagen deformada de un humano degenerado. El Diablo, queriendo imitar a Dios, creó al simio.

Era la *figura diaboli,* de origen egipcio, que anuncia el equinoccio orinando doce veces (el equinoccio es de naturaleza diabólica ya que en él la noche —símbolo pagano— se iguala al día —símbolo de los creyentes). Es diabólico también por carecer de cola: tendría, como el Diablo, comienzo, pero no fin. Sus nalgas carentes de apéndice caudal y desnudas, dejan ver los órganos sexuales. Es un ser que imita al hombre, y este deseo de imitar pone de manifiesto que no desea mantenerse en su lugar en la naturaleza y disgusta a Dios. Se pensaba además que *simia* procede de *similis,* «semejante»: el mono pretende asemejarse al hombre como el Diablo querría parecerse al Creador.

Como se ha dicho, Aristóteles había advertido rasgos muy interesantes en los monos. Definió al hombre por comparación con los demás seres animados, en relación con los cuales es superior por su racionalidad, su posición vertical, la simetría y lateralización, el rostro, el cerebro, la piel, la mano portadora de instrumentos, memoria consciente de sí misma, palabra, inteligencia y noción del Bien y el Mal. Aristóteles no conoció los grandes simios antropomorfos, pero advirtió la similitud del mono con el hombre: como él, también poseen un rostro, pueden mantenerse en pie, poseen manos similares a las humanas, si bien todo ello en un grado más bestial. En la *Política* menciona la capacidad de hablar y su carácter «político». El hombre es el único animal con la capacidad de hablar.

Pero la distancia era insalvable. Hipócrates rechazó que se aplicase a los animales remedios de la sagrada medicina, consagrada a los hombres. Si en la Edad media se les atribuye responsabilidad moral o jurídica, cuando los ujieres recorrían los campos llamándolos a juicio, es de modo simbólico: era porque el Diablo estaba en ellos, y los hombres temían al Diablo en los animales, ignorándolos

a ellos mismos. Si no comparecían en el juicio se les excomulgaba. La severidad del juicio dependía del orden en que los animales habían entrado en el Arca. Si se los juzgaba responsables eran condenados a la hoguera, a la horca o a ser enterrados vivos. Se ahorcó a gatos porque habían matado a ratones en domingo; también a cerdos que habían acometido a seres humanos en viernes santo. Muchas cerdas, toros y caballos fueron llevados al patíbulo para ser ahorcados, generalmente vestidos con ropas de hombres. Así se estigmatizaba su imaginaria responsabilidad. Se despreciaba y desconocía, en realidad, al animal real.

11. El animal, objetivado

Nuestra relación con el otro animal ha sido siempre la que tenemos con los objetos[21]. Esclavizado, utilizado, destruido, ignorado, cosificado[22], bajo el nombre genérico de «animal» hemos podido encerrarlos a todos como seres inferiores incapaces de sentir. En efecto, aquí, como siempre, «en el principio era el logos»: todo empezó en el lenguaje. Y la mitología vendría a ser, de alguna manera una manifestación de esta actitud objetivante, que hoy habría llegado al paroxismo, no solo reflejada en nuestra depredación inconsciente y a veces inhumana, sino también en los xenotrasplantes y en la misma fabricación del animal por el hombre dios (hibridación codorniz-gallina; cabras y ovejas...).

El animal no habla, no posee alma, no tiene derechos. El matadero es hoy un prodigio tecnológico y la cría industrial puede encerrarlos en un mundo virtual en el que el animal ni siquiera nos parece un ser viviente. Nuestra crueldad aumenta con nuestra inconsciencia: no asociamos lo que comemos a un ser vivo que ha sufrido para darnos su carne, ni vemos el miedo del toro acorralado, ni la prisión en que vive nuestro pájaro, que nos obsequia con su música. Próximos, útiles, indefensos, entrañables, nunca hemos salvado el abismo que nos separa de ellos y que la mitología ha recubierto de una belleza que en el fondo nos aprisiona en una caverna de incomprensión. Vemos el mundo más que con los ojos, con las ideas. Buscando al otro, en el hombre o en el animal, en hombre-

---

[21] P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro,* Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 547 y sigs.

[22] Boris Cyrulnik, «Los animales en nuestras mentes», en Pascal Picq *et al., La historia más bella de los animales,* Barcelona, Anagrama, 2002.

animal o en el animal-hombre, el hombre se buscaba a sí mismo. Por eso el hombre no ha recorrido solo el camino de la historia. Tras de Marco Polo, Colón, Alejandro, iba un carnaval diverso, enloquecido, desmesurado, primitivo, natural y demoniaco: hombres salvajes, macizos, humanos con cabeza de perro, ladran a personajes desprovistos de cabeza que llevan el rostro dibujado en el pecho.

Incluso cuando creíamos amarlos, ¿no reducíamos nuestra relación dilectiva a una sádica fruición estética, encerrándolos en parques zoológicos, aprisionados en jaulas, inmovilizados y asustados, convertidos en sufrientes objetos de nuestra admiración o de la simple curiosidad? Ciegos a su dolor, ajenos a sus sentimientos hemos sido su infierno, incluso cuando nos lo daban todo.

Por otra parte, ¿acaso pudo ser de otro modo? ¿Somos del todo responsables de haber tenido más éxito en esa carrera evolutiva que a veces parece encaminarse a abismos de irracionalidad realmente siniestros? Incluso, ¿ha querido la Naturaleza que sobreviva una especie que ha vencido a sus depredadores? ¿Está nuestro suicida destino escrito en algún código que nos ha hecho superiores condenándonos al mismo tiempo? ¿Se condenada a muerte Adán al recibir el derecho divino de poner nombres a los animales?

La narración bíblica del *Génesis* muestra a Adán en el ejercicio de su derecho a poner nombre a los animales. Poner nombre es tanto como definirlos, encerrarlos en los límites de las especies, en correspondencia con nuestras expectativas: miedo, presa, adorno, útil. «Los animales tienen una historia, pero somos nosotros quienes la escribimos con nuestros afectos y nuestras imágenes»[23].

Decir que cuando hemos pensado el animal hemos incurrido en un antropomorfismo ¿no es tautológico? ¿Puede acaso el hombre escapar de su propia condición, de su lenguaje, de su carácter humano? Desde el día en que la mirada del hombre primitivo creyó que el bisonte pintado en el techo de la caverna se movía, o el niño «vio» un animal dibujado en una nube, hemos proyectado sobre el animal nuestras expectativas y afectos. ¿Hubiera podido ser de otro modo?

¿Cómo nos ven ellos? No nos ven como nosotros, sin duda; pero se da una comunicación entre ellos y nosotros debido al hecho innegable de que la sensibilidad es una propiedad fundamental del ser vivo. Las feromonas son sustancias hormonales producidas por glándulas y de secreción externa. Mediadores químicos que sirven para la comunicación dentro de cada especie. Mediante ellas el ani-

---

[23] Boris Cyrulnik, ob. cit., pág. 161.

mal detecta el miedo, la agresividad, el período ovulatorio de una hembra... Los animales pueden detectar nuestros estados emocionales sin problema porque se materializan en olores, comportamientos, gestos, indicios.

Además, la historia se embellece con el tiempo[24]. La sensibilidad hacia el animal parece crecer, aunque sigamos teniendo vergüenza de nuestros orígenes y también del animal que vive en nosotros. De hecho, nuestro cerebro está constituido según los mismos principios que el de los animales. En cierto sentido, no hay una separación neta entre el hombre y el animal. Vivimos simultáneamente en el mundo de la serpiente, al estar sometidos a las necesidades más elementales. La consciencia existe antes que el hombre y no tiene naturaleza espiritual. Existe cuando el ser vivo responde no a una percepción, sino a una representación, que solo es posible con la aparición de la memoria.

12. La inesquivable alteridad del animal

Próximo, ciertamente, el animal solo es el otro en el sentido de una irremisible alteridad. Sin ser nada, no es alguien; sin ser nadie, nunca lo hemos visto como un tú. Por eso afirma Heidegger:

> Posiblemente es para nosotros, de todo ente que es, el ser viviente el más difícil de pensar porque es por un lado, en cierta forma, el más emparentado con nosotros y, por otro, el que está separado por un abismo de nuestra esencia ec-sistente. Por el contrario, podría parecer que la esencia de lo divino está más cerca de nosotros que lo extrañante del ser viviente, más cercano en la lejanía esencial que en cuanto lejanía es a la vez a nuestra esencia ec-sistente más familiar que el parentesco corporal con el animal, apenas pensable y abismal[25].

Las nociones de la metafísica no pueden salvar la distancia. El animal es «cercano en la lejanía esencial».

Mi mirada lo convierte en objeto, reduciendo la ambigüedad de su aparición y fijándolo en una interpretación de la que ya no escapará. Ni él, ni tampoco sus relaciones con el resto de lo real: mi

---

[24] Antiguamente se criaban niños para sacrificarlos. Abraham fundó el monoteísmo y luchó contra el sacrificio de niños, iniciando el sacrificio de corderos.

[25] Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo,* Madrid, Taurus, 1970, págs. 21 y 22.

mirada lo ha situado, cosificado, clasificado, a él, a sus actos, a las diferencias y parecidos que ha encontrado en él. Proyecta mi mirada sobre el animal sus valoraciones en una acción de poder que le exige que sea un ente con el que sea posible algún tipo de relación. La mía con el animal, como con el resto de cosas (en animal no es una cosa, pero tampoco llega a ser el otro) es una relación, ante todo, pragmática. En esta relación surge un valor, sin duda, que puede ir desde la brutal utilización y la más cruel de las reducciones a la condición de mera cosa, hasta solidaridades, complicidades, afectos. Los poetas han mirado al animal, como San Francisco los mirara. Pero nunca dejan ni dejarán de ser «lo otro». Ni siquiera mi amor hacia el animal me exige nada. Ninguna norma de Dios ni de los hombres me exige nada para con él.

Si Schopenhauer dice: «cuanto más conozco a los hombres, más quiero a mi perro», quizá ello expresa menos el amor al animal que el desprecio de los hombres. Ni sabemos nada de su desdicha ni somos capaces de coincidir con sus sensaciones. ¿Cómo podríamos entenderlo?

Ortega enumera los momentos del descubrimiento y asimilación del otro parte de que lo único que de verdad nos es patente es nuestra vida. En un primer momento, aprehendo las demás vidas como homogéneas con la mía, porque, ignorante de su exclusividad, la proyecto sobre las demás y doy en creer que los demás piensan y sienten como yo[26]. En cierto sentido, me sorprende la percepción de que la vida del otro no me es presente sino latente; además, de ella me llegan solo síntomas, que muchas veces me parecen similares a mi vida, de modo que ahora supongo que tras ellos se encuentra una vida, como la mía. Pero —y aquí está la dificultad— no dejo de advertir que ostentan ingredientes ajenos, extraños, ininteligibles. Ahora el prójimo, que antes empezó apareciéndome similar a mí, parece un extraño, casi un monstruo; es más, la vida de los otros se me aparece no como algo patente, sino oculta, ajena, impenetrable, *otra.* Es un *tú* que me hace sentirme *yo*. Y curiosamente, el yo nace cuando aparece el tú y frente a él, «como culatazo que nos da el terrible descubrimiento del *tú,* del prójimo como tal», del *otro*.

Pero ¿y el animal? ¿Sería posible aplicar a mi relación con el animal este esquema de «percepción del otro» orteguiano? El animal no es solo *otro* distinto de mí, como lo es el *tú,* capaz de convertirse

---

[26] Ortega, Prólogo a «Historia de la filosofía» de Émile Bréhier, en *Obras completas,* vol. 6, Madrid, Alianza, 1983, págs. 377 y sigs.

en mi prójimo, sino que no puede ser más que eso: *otro.* Que un hombre pueda llegar a ser un tú es algo fáctico y abrigo la esperanza de que sea como yo y por eso es mi prójimo. Pero el animal no es nunca prójimo, porque su ser otro no es mera facticidad, porque no *puede ser como yo:* es irremediablemente otro. No es meramente que no pueda ser prójimo; es que es extraño, insólito, ajeno.

Por su parte, Tzvetan Todorov[27] distingue al menos tres ejes en los que se sitúa la problemática de la alteridad. El primero es el de un juicio de valor (plano axiológico): bueno/malo, igual/inferior, en el que se parte del supuesto de la propia valoración positiva. Hay, en segundo lugar, una relación de acercamiento o alejamiento (plano praxeológico), en la que me identifico con él, lo asimilo a mí, *le impongo mi imagen*. Sumisión *al* o *del* otro, o bien indiferencia. Y finalmente, hay un conocimiento o desconocimiento (plano epistémico). Pues bien, en los tres planos se pone de manifiesto una inevitable alteridad y extrañeza: en lo axiológico siempre partimos de la propia superioridad; en lo praxeológico, imponemos la imagen al animal; en lo epistémico, desconocemos sus sentimientos, voliciones o sensaciones.

13. Sobre «humanismo»

Por interesantes que puedan llegar a parecer los intentos de hacer del hombre un animal, un producto o instrumento de sus genes, una máquina pensante equiparable a los ordenadores, seguirá siendo cierto que se trata de construcciones de la razón humana. La fantasía ha hecho del hombre un semidiós o un arcángel; actualmente trata de asimilarlo al animal y de reducirlo a una máquina. Si el hombre es un animal, es un animal «fantástico». Pueden acentuarse cuanto se quiera las similitudes que nos vinculan al animal. A duras penas se establecerán analogías meramente exteriores, que nunca manifiestan mucho, más allá de la denodada voluntad de investigadores y teóricos. La singularidad de lo humano no puede ser ignorada si no es forzando similitudes, violentando el lenguaje y haciendo caso omiso de la experiencia cotidiana, siempre pertinaz, inoportuna, empeñada en no mostrar las cosas que algunos querrían ver. El hombre es *Homo sapiens, risibilis, ludens, patiens, loquens, faber, demens, animal instrumentificum...* La perspectiva continuista arroja mucha

[27] En *La conquista de América. El problema del otro,* Madrid, Siglo XXI, 2007.

claridad sobre lo que el hombre es y también sobre lo que no es. Pero es difícil no admitir la discontinuidad y la irreductible diferencia: por ejemplo, se ha llamado la atención sobre la técnica animal, y no es posible dudar de su existencia. Pero lo que en el animal sigue pautas heredadas propias de la especie, resulta desbordado por la ruptura de la unidad específica, sustituida por una ilimitada variación cultural; la acción animal, irremediablemente ligada a la somaticidad, resulta en el hombre de una asombrosa versatilidad, vinculada al uso de herramientas; si la acción animal se halla en la inmensa mayoría de los casos orientada a la supervivencia, en el hombre se produce la emancipación de lo utilitario y la inauguración de una existencia vinculada a la creatividad lujosa y, en términos orteguianos, deportiva. En fin, la transmisión a través de la objetivación cultural sustituye en el hombre a la transmisión genética propia del animal.

Si se trata de establecer la línea divisoria entre lo humano y lo animal, podríamos recurrir a tres criterios que quizá resulten convincentes: el grado de información y complejidad de las distintas entidades reales, el papel que en ellos juega la temporalidad y su nivel de determinación e indeterminación.

En cuanto a los grados o niveles de información o complejidad, es decir, en cuanto a la interioridad de los diferentes niveles que integran la naturaleza, se da un salto cualitativo desde el mundo de la materia inorgánica al de la materia orgánica y puede decirse que con los vegetales se produce una auténtica «explosión de información». Si en la materia inorgánica la cantidad de información es menor y su organización dispone los elementos en un orden puramente espacial y exterior[28], en los vegetales asistimos a un prodigioso incremento de información, de transmisión genética. La organización en el organismo conlleva una interioridad en la que se da una asimilación nutritiva y no meramente espacial. Este incremento de información vuelve a experimentar un enorme aumento tan pronto aparece la vida animal, que añade a la información genética la información extragenética, el aprendizaje. Asimismo, se da un apreciable incremento de la interioridad, en la medida en que a la asimilación nutritiva se añade la informativa. Todo ello hace posible un crecimiento prodigioso de la individualidad, imprevisibilidad, variabilidad, que aún se mantienen más o menos

[28] De modo que la materia inorgánica puede ser considerada como el mayor nivel de identidad (si exceptuamos la plena identidad de los objetos matemáticos).

sometidos al tipo específico. En el hombre, a la información genética y extra-genética se añade la información extra-somática (cultura). Además, aparece la reflexión o «conciencia al cuadrado». Crece hasta su mayor nivel la interioridad: a la asimilación nutritiva del vegetal se añade la informativa del animal y la inauguración de la intimidad propiamente humana, que recoge en sí a las del vegetal y el animal, añadiéndoles, sin suprimirlas, una nueva dimensión. La intimidad supone la máxima individualidad, que crece con la autorrealización: el hombre posee no solo un *idem,* sino también un *ipse.*

En lo que hace al papel de la temporalidad en los distintos niveles, también se dan innegables diferencias: en el mineral la temporalidad es puramente exterior, mientras que en el reino de lo orgánico el tiempo es siempre factor de autorrealización que es crecimiento y corrupción en vegetales y animales, y elemento en que se realiza el proyecto en que consiste el hombre. Solo en el hombre se da una innovación que añade a la a la adaptación y selección la adaptación de la naturaleza a sí mismo, lo que permite el surgimiento del mundo artificial. Si el mineral pertenece al mundo de lo que es y el viviente al de lo que va siendo, el hombre pertenece al mundo de lo que no es: por eso dice Sartre que el hombre es un ser que no es lo que es y es lo que no es. Se argumentará, con razón, que estas diferencias, como tales, pueden entenderse como cuantitativas. Es más, que en las transiciones no se producen cortes radicales. Y es cierto, pero, como se ha señalado, mantener una identidad de naturaleza más allá de ello equivaldría a equiparar a la gallina y el águila, porque ambas pueden volar.

Hoy el término 'humanismo' está adquiriendo un significado peyorativo en ambientes científicos, o, mejor, cientifistas, que lo consideran un peso inerte, un obstáculo epistemológico en el avance de una ciencia orientada a asimilar, vincular, reintegrar, reducirlo todo a lo más simple, a lo inferior, privarlo de un estatus privilegiado y arrebatarle sus pretensiones de una injustificada superioridad, sobre la máquina pensante, o sobre el animal, del que no nos separa ninguna especificidad capaz de fundar una distinción real. Todo ello se plasma en una tesis similar a lo que Popper ha calificado de 'materialismo prometedor': hoy por hoy nada de ello es demostrable, pero, sin duda, lo será.

Hace unos treinta años pensamos en los animales como víctimas. El animal doméstico tiene consideración cercana, frente a la consideración de mera cosa que tiene aquel que consumimos de un modo higiénico y aséptico. Pero todo parece indicar un intenso cre-

cimiento de la empatía hacia el animal, incluso de una especie de ampliación del imperativo categórico kantiano. Santo Tomás señala que hacer daño gratuitamente al animal disminuye la humanidad del hombre; Bentham da un paso más: es el sufrimiento el verdadero núcleo de la reflexión en torno a los deberes. Si el animal puede sufrir, entonces posee el derecho inviolable a no recibir un sufrimiento gratuito. Kant distingue entre deberes «hacia» y deberes «en relación con»: el animal no tiene derechos, pero nosotros sí tenemos deberes en relación con ellos. La tarea de fundamentar sus derechos será siempre difícil, mientras se parta de la polaridad derecho-deber.

En este orden de cosas, creo que Hans Jonas es particularmente sagaz y elocuente cuando recuerda que «El arquetipo clásico de toda responsabilidad (es) la de los padres por el hijo [...], el recién nacido, cuyo mero respirar dirige un irreplicable "debes" al mundo que lo rodea: que lo acoja en su seno. Mira y sabrás»[29]. En los parágrafos finales intentaré mostrar este valor de la mirada no cosificadora y su papel en la «simpatía» con el animal, recurriendo a textos de carácter literario.

14. El animal, personaje literario

Fue la India, posiblemente, el lugar de nacimiento de la fábula, quizá porque en ella estaba viva la creencia en la metempsicosis y la reencarnación. Seguramente ello fue lo que condujo a los indios a ver en el animal alma y espíritu humanos. El paralelismo con Esopo es llamativo —dice K. Vossler[30]—, tanto como el de este con La Fontaine. Los griegos poseían un sentido de lo natural que les hacía capaces de percibir la autenticidad y peculiaridad de cada animal. Podían ver en el perro aquello que le hace perro, y en el zorro lo que le hace zorro, y en las mejores fábulas los animales actúan y sienten tal como se desprende de su ser natural. En cambio, en las fábulas indias «se tiene la impresión de que se trata de hombres disfrazados».

---

[29] H. Jonas, *El principio de responsabilidad,* Barcelona, Herder, 1995, págs. 215-216. Cfr. Alfredo Marcos, «Naturaleza humana y derechos de los animales», ap, 3.2, en este mismo volumen.

[30] Muchas de las más antiguas historias, como la del asno con piel de león, la de la gallina de los huevos de oro y la del campesino y la serpiente muestran una analogía sorprendente entre sus versiones griega e india. (K. Vossler, *La Fontaine y sus fábulas,* Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947).

En términos generales, la cultura hindú tendió a ver lo humano en el animal; la griega, lo animal en lo humano[31].

En la Edad Media la naturaleza era un espejo de la moral y los predicadores adornaban con fábulas sus amonestaciones. Animales, estrellas, plantas y piedras eran portadoras de simbolismos y doctrinas morales. Lo artístico era reflejo de lo moral en un ilusionismo en el que lo importante era el sentido edificante del desenlace. En el Renacimiento el interés por el hombre es demasiado grande y eclipsa al animal. Demasiado ocupado en la glorificación del hombre, está menos interesado en el sentido moralizante.

En el xviii el animal vuelve al primer plano, de la mano de La Fontaine. Escribe en una sociedad cortesana que ahora siente curiosidad y amor por la vida y los instintos de los animales, que hasta poco antes solo habían interesado por su presencia en la heráldica y lo ornamental, o, en otros casos, por la belleza de los animales exóticos. El águila de Júpiter, la lechuza de Minerva, las palomas y cisnes de Venus, la serpiente de Esculapio, el pavo real de Juno.

La Fontaine presenta a sus animales como hijos de Esopo: «canto los héroes de los hijos de Esopo». La afirmación no es del todo cierta, pero sí lo es que observa con amor los menos distinguidos: el zorro, el lobo, la liebre, las ratas, los ratones o los sapos[32]. Los defiende de la atroz doctrina cartesiana y aboga por el alma y la razón de los animales, aunque no es hombre de naturaleza, sino de libros. La suya fue más una experiencia literaria que una experiencia de la naturaleza. Para la fábula india, también para la mitología egipcia, el animal como tal no existe porque es un humano disfrazado o un dios asimismo disfrazado. El hombre griego y romano convirtió al animal en símbolo; el cristiano lo hizo imagen de virtudes y vicios; en La Fontaine parece brotar una actitud distinta, si bien el antropomorfismo persiste.

---

[31] Esopo es considerado el padre de la fábula. Data del VII a Xto. Polémica, satírica, pedagógica o filosófica; otras, apólogos inocentes, juegos de fantasía. Un lado filosófico, logos y mito; «apólogo» surge con los romanos. Fedro coleccionó hacia el 50 de nuestra era una serie de fábulas esópicas. En ellas aparece una moraleja, al comienzo y al final. Oscilación entre apólogos, juegos de la fantasía, razón y ensueño, filosofía y poesía contemplativa.

[32] La anécdota de un retraso del escritor a la mesa a la hora de comer es falsa, pero quizá debería haber sido cierta: dice haber estado observando el entierro de una hormiga por sus compañeras y cuenta a los invitados los detalles del duelo. Esta historia se encuentra ya en una epístola de San Jerónimo.

El carácter puramente antropomórfico del personaje del zorro en *El principito*[33] es indiscutible, pero su mensaje está lejos de ser ingenuo. El animal es aquí portador de una verdad olvidada, de una lección que me parece orienta nuestra reflexión porque versa sobre la mirada. El tema de la novela es el de la salvación de las personas mayores. Si hemos de creer al Principito, no es posible ayudar a ninguna de ellas porque permanecen prisioneras del aislamiento, el egocentrismo y la incapacidad de escuchar a los demás. En el desierto de hombres, en una situación de absurdo, sequedad de alma y acumulación de nada, hay sin embargo una «fuente», y en la vida de todos «algo invisible a los ojos», que solo puede apreciarse con los ojos del corazón. Hay que aprender a mirar. Como en tantos cuentos populares, el héroe que sale de la realidad a la frontera entre el aquí y el más allá encuentra un animal protector que le muestra un buen camino. El *zorro* representa este papel en la obra[34], el de un ser capaz de dar un consejo salvador. El Principito llega a la tierra de los hombres y descubre que vivir es vivir para algo, algo singular, único, como la rosa de su pequeño planeta. Ahora que ha visto muchas, la rosa ha dejado de ser única, se ha sumergido en la multitud dejándolo solo, como un huérfano que no sabe qué hacer con su corazón. La rosa no es *única,* aunque sí singular y excepcional. ¿En qué consiste la singularidad? La lección por aprender es que la singularidad es una propiedad que resulta de una actitud del alma, que surge del corazón y presta al otro un irrepetible valor.

El zorro le muestra la riqueza interior, la singularidad de su rosa. En su planeta el encuentro había sido casual y después creció entre el Principito y ella un lazo interior que los unió con una fuerza desconocida. El zorro le habla de «domesticar». En el amor es inútil ser «adulto», es decir, querer recoger el fruto sin esperar la floración. La prisa, la insistencia, la imposición, no hacen sino daño. Las almas sensibles, las que más anhelan, las que más se apasionan, necesitan tiempo, proximidad que aleja el miedo de los «cazadores» y acostumbra a la presencia del otro[35]. ¿Cómo conseguir la ternura y el

---

[33] Antoine de Saint-Exúpery, *El Principito,* Barcelona, Círculo de lectores, 1994. Eugen Drewermann, *Lo esencial es invisible,* Barcelona, Círculo de lectores, 1994.

[34] Como en *El pájaro de oro,* de Grimm. Es el descendiente europeo del dios Anubis de los egipcios, que conoce la magia de la reanimación.

[35] «Mi vida es monótona. Cazo gallinas, los hombres me cazan. Todas las gallinas se parecen y todos los hombres se parecen. Pero, si me domesticas, mi vida se llenará de sol. Conoceré un ruido de pasos que será diferente de todos los otros. Los pasos me hacen esconder bajo la tierra. El tuyo me llamará fuera de la madriguera,

ensueño de la persona amada? Paso a paso, aprendiendo a mirar, a leer el lenguaje de sus ojos, hasta que empiece a comunicar algo infinitamente precioso, incomparablemente valioso y único. En los ocultos gestos del rostro es posible entrever el alma del amado, captar el auténtico e irrepetible sentido de sus palabras. Es preciso aprender a seguir las indicaciones que nos llevarán a su corazón. Sobre todo, es preciso asimilar su lenguaje, la llave de su interior.

La confianza brotará del deseo de saber más sobre el misterio del otro. El pudor deja de refugiarse en la distancia y surge la necesidad de la cercanía. La mirada furtiva, huidiza, como la del zorro, anhela ahora sumergirse en los ojos del otro. Ahora ya no se verán nubes que pasan sin saludar a la persona amada; las estrellas de la noche brillan como sus ojos. El mundo es ahora un campo invisible de fuerzas cuyas líneas se orientan al corazón del otro. Lo que antes era indiferente, el campo de trigo, obtiene un nuevo color y el zorro pide por ello ser domesticado. No solo el espacio. También el tiempo se transfigura en ritmo de despedida, espera y encuentro. El tiempo de la espera parece alargarse sin fin y el del encuentro parece detenerse. Mira y sabrás: «lo esencial es invisible a los ojos»; por eso es necesario, ante todo, aprender a mirar.

Milan Kundera, en *La insoportable levedad del ser*[36] describe sentimientos humanos hacia una perra que va a morir. Una parte de la narración contrapone el tiempo del animal y el humano. Teresa reflexiona sobre el idilio. «Nosotros, que hemos sido educados en la mitología del Antiguo Testamento, podríamos decir que un idilio es la imagen que nos ha quedado como recuerdo del Paraíso: la vida en el Paraíso no semejaba una carrera en línea recta que nos conduce a lo desconocido, no era una aventura. Se movía en círculo entre cosas conocidas. Su uniformidad no era un aburrimiento, sino un motivo de felicidad. Mientras el hombre vivió en el campo, en la naturaleza, rodeado de animales domésticos, en el regazo de las épocas del año y de su repetición, quedaba aún dentro de él al menos el reflejo de ese idilio paradisiaco [...] Adán era como Karenin».

---

como una música. Y además, ¡mira! ¿Ves, allá, los campos de trigo? Yo no como pan. Para mí el trigo es inútil. Los campos de trigo no me recuerdan nada. ¡Es bien triste! Pero tú tienes cabellos color de oro. Cuando me hayas domesticado, ¡será maravilloso! El trigo dorado será un recuerdo de ti. Y amaré el ruido del viento en el trigo...

El zorro calló y miró largo tiempo al principito.

—Por favor... ¡domestícame! —dijo.» (Antoine de Saint-Exúpery, ob. cit., págs. 70-71).

[36] Barcelona, Tusquets, 1989.

«El perro nunca había sido expulsado del Paraíso». El amor que siente Teresa, que le une a su perro es mejor que el que existe entre ella y Tomás. «[...] La pareja humana está hecha de tal manera que su amor es a priori de peor clase de la que puede ser [...] entre el amor entre una persona y un perro, esa extravagancia en la historia de un hombre, probablemente no planeada por el Creador» (pág. 303).

Es un amor desinteresado. Teresa no quiere nada de Karenin. Ni siquiera le pide amor. Jamás se ha planteado los interrogantes que torturan a las parejas humanas: ¿me ama?, ¿ha amado a alguien más que a mí? Es posible que no seamos capaces de amar precisamente porque deseamos ser amados[37]. «Teresa aceptó a Karenin tal como era, no pretendía transformarlo a su imagen y semejanza [...]. No lo educó porque quisiera transformarlo (como quiere el hombre transformar a su mujer y la mujer a su hombre)». Además «el amor hacia el perro era voluntario». Nadie la forzaba. «Y lo principal: ninguna persona puede otorgarle a otra el don del idilio. Eso solo lo sabe hacer el animal porque no ha sido expulsado del Paraíso. El amor entre un hombre y un perro es un idilio. En él no hay conflictos, no hay escenas desgarradoras, no hay evolución». El tiempo del animal es y consiste en la repetición. «El tiempo humano no da vueltas en redondo, sino que sigue una trayectoria recta. Ese es el motivo por el cual el hombre no puede ser feliz, porque la felicidad es el deseo de repetir» (pág. 305). Cuando el perro va a morir, mira con extraña intensidad a Teresa. «No era una mirada desesperada o triste, no. Era una mirada de terrible, insoportable confianza[38]. Aquella mirada era una ansiosa interrogación. [...]. Todo lo que proviene de Teresa es para él verdad [...]. Son verdades con las que se identifica y que le

---

[37] El lector recordará, a este respecto, los brillantes análisis de J. P. Sartre en *El ser y la nada.* En *A puerta cerrada* la simple presencia del otro hace imposible toda comunicación. «El infierno —llega a decir el protagonista— son los otros»; Jean Anouihl, en *Eurídice,* parece ejemplificar la actitud posesiva, objetivante, ante el secreto no respetado. En *Sonata a Kreutzer,* Leon Tolstoi lleva a cabo una auténtica penetración en el sentimiento de los celos que muestra un aspecto nuclear de la condición humana.

[38] No me permite el pudor la narración detallada del momento de la muerte a mi perro Félix. Rechazado por su madre y sus hermanos, parecía sentenciado a sufrir desde que vino al mundo. Cuando llegó a mi casa lo llamamos Félix. Tuvo una vida feliz, y un día, cuando para él ya había sonado la hora y llegué con el veterinario para sacrificarlo, me dije: «vengo a matarte»; él, cuando vio a su dueño, hizo un débil ademán de saludarme, exhausto. Le pusieron la inyección. Y ya está. Me sonreía, me quería y yo lo quería a él. Tuvo una buena vida. Su ser me seguía siendo dramáticamente ajeno, pero, ¿cómo negar que nos queríamos?

dan sentido a su vida [...]. Teresa sabía que nunca nadie más volvería a mirarla *así*».

Joan Maragall, en *La vaca ciega,* nos ofrece un bello ejemplo de simpatía, de sublime y enternecido acercamiento a la nostálgica noche de un entristecido y patético animal, víctima indefensa, sufriente, inocente, de una incurable aflicción absurda y cruel[39]. El poeta muestra la intensa profundidad de su mirada, que se esfuerza en comprender y compadecerse del infeliz animal. Me impresiona en el bellísimo poema la actitud de su creador. No hace sino describir un hecho trivial, cuyo enorme significado canta, respetuoso, con una prudente y afectuosa distancia que no cree haber vencido, y por eso no se apropia de los sentimientos del animal, casi no los describe, consciente de su lejanía: como si le acompañara, en silencio, nos susurra su intento de hacernos partícipes del drama de la vida. Su mirada es la mirada humana, la mirada del poeta compañero, del hermano mayor que sabe del sufrimiento porque sufre. Y no explica, no pone nombres, no objetiva: canta como solo puede cantar un hombre, cuando precisamente es más humano, cuando su alma intenta hacerse eco del sufrimiento en el mundo.

Imposible de eludir, la alteridad insalvable del animal será siempre un muro infranqueable para el hombre. Sin embargo, hay un poder de la mirada, una capacidad de acercamiento, una posibilidad de compañía entre hombre y animal, que se encuentra a nuestro alcance, sin que a cambio hayamos de hacer apenas nada y que es el camino para hacernos, realmente, más humanos. Los tres últimos ejemplos que hemos recordado, creo que nos sitúan en esta dirección. Hay en la noble belleza de su relato una bella indicación: mira y sabrás.

---

[39] En los troncos topando de cabeza, / hacia el agua avanzando vagorosa, / del todo sola va la vaca. Es ciega. / De una pedrada harto certera un ojo / le ha deshecho el boyero, y en el otro/ se le ha puesto una tela. La vaca es ciega. / Va a abrevarse a la fuente que solía, / mas no cual otras veces con firmeza,/ ni con sus compañeras, sino sola. / Sus hermanas por lomas y cañadas, / por silencio de prados y riberas, / hacen sonar la esquila mientras pastan / hierba fresca al azar. Ella caería. / Topa de morro en la gastada pila, / afrentada se arredra, pero torna, / dobla la frente al agua y bebe en calma. / Poco y casi sin sed; después levanta / al cielo enorme la testuz cornuda / con gesto de tragedia; parpadea / sobre las muertas niñas, y se vuelve, / bajo el ardiente sol, de lumbre huérfana,/ por sendas que no olvida, vacilando, / blandiendo en languidez la larga cola.

15. A modo de recapitulación

En las páginas anteriores, arrancando del dato de la presencia en nuestro mundo cultural de elementos mitológicos clásicos, hemos situado nuestro punto de partida en el papel de la fantasía y la imaginación que los originan en la vida humana. Dicha facultad fantástica se halla marcada de modo ineludible por un antropomorfismo desde el que resultan interpretadas y asimiladas al mundo humano, y por tanto humanizadas, las imágenes y concepciones que nos hacen posible la vida, cartografiando el espacio, organizándolo y convirtiéndolo en circunstancia, el paisaje de la especie.

En este mundo humano el animal ha recibido su significado y su valor, ha ocupado su lugar, convertido en instrumento, objeto de adoración, amenaza o símbolo. El hombre ha dispuesto de él en su manufactura de monstruos, imágenes, metáforas y representaciones, de sus temores, de sus anhelos o sus ensoñaciones. Amenaza, instrumento, juguete o adorno, sacralizado o demonizado, el animal siempre ha sido un objeto, desde que Adán le pusiera un nombre encerrándolo en una definición y forzándolo a cargar con una máscara de la que ya no se libraría. Siempre cercano, nunca ha dejado de ser el otro, incluso cuando se pretende descubrir y mostrar una asimilación de lo humano y lo animal que nunca oculta del todo una alteridad inesquivable e imposible de franquear. Solo desde su humanidad, desde la inevitable lejanía respecto de los animales, es posible al hombre apreciar una cercanía ontológica y afectiva que nos vuelve, en cierto sentido, próximos y cercanos a ellos. Los poetas han sabido salvar en parte la distancia. «Mira, aprende».

Homo sum, humani nihil a me alienum puto[40]. Ser hombre consiste en considerar como prójimo, y no como mero otro, a cualquier ser humano. El gran momento al que probablemente empezamos a asistir, quizá resida en una dilatación cuantitativa y un enriquecimiento cualitativo de la conciencia moral. La mitología ha definido al animal de modo negativo: como no-hombre, menos ser, definición por amputación. Hoy sabemos que no son máquinas, ni humanos, ni ídolos. Estamos empezando a conocerlos. Nuestro siglo va a ser el siglo de los animales.

---

[40] Terencio, *Heautontimorumenos,* 77.

Humanos, animales, plantas, derechos y deberes*

Carlos Castrodeza

1. Replicadores e interactores

Desde la perspectiva naturalista no hay intencionalidad[1]. A no ser que se hable de la 'intencionalidad' de un *Exocet* o un termostato. Toda acción de todo ser vivo sería meramente una tendencia generada por apetencias. ¿Qué ocurre entre los seres humanos? Que entre nosotros, como entre muchos otros organismos, individualmente compartimos genes y equivalentes en tanto que replicadores[2]. Es más, son esos genes y equivalentes, en tanto que replicadores, los que marcan la pauta en la tarea de, simplemente, existir. Y marcan la pauta en el sentido de que son las entidades sobre las que actúa la selección natural sin límites o acotaciones anatómicas, fisiológicas o

---

* Este texto responde a una revisión actualizada de parte del artículo del autor «Ética, economía y derechos de los animales en un marco naturalista», *Teorema,* vol. xviii/3 (1999), págs. 117-135. Se agradece la lectura y sugerencias de la versión actualizada de la profesora malagueña Isabel Romero Bolt, de la investigadora de la Universidad Complutense de Madrid Ana María Carmen Minecan, así como el asesoramiento de Virginia García-Cueva Martínez de la Biblioteca Nacional en Madrid.

[1] Véase Mark Okrent, *Rational Animals: The Teleological Roots of Intentionality,* Ohio University Press, 2007.

[2] Este importante término lo introdujo el famoso comunicador científico y en su momento etólogo oxoniano Richard Dawkins en su *Gen Egoísta* en 1976.

comportamentales (etológicas). Ese 'saltarse los límites' es la matización que estipulara Darwin y que este tipificara como teoría evolucionista de la selección natural[3]. Por lo demás, en lo que es un darwinismo de última generación, nosotros mismos como individuos, por ejemplo, así como cualquier organismo, somos formaciones circunstanciales. Dichas formaciones se pueden por supuesto decantar en pautas orgánicas concretas que más que reducirse se sobrevienen en subunidades de distinta índole. Y, por supuesto, si dichas pautas se mantienen, pasan a ser a su vez replicadores de, digamos, segundo orden. Los replicadores en general utilizan esas formaciones circunstanciales como interactores[4] con el medio en un sentido amplio, y de ese modo, si la interacción tiene éxito, mantienen su existencia. Obviamente unas interacciones tienen éxito y otras no, y unas tienen más éxito que otras. Y las que tienen éxito son las que mantienen su existencia. Y mientras más éxito, más garantía de existencia continuada por momentos. El medio de un interactor comprende en parte factores climáticos, nutrientes y fuentes de recursos en general. Además, el medio está constituido también por los demás interactores orgánicos. Es decir, hay un medio físico y otro biológico, que a su vez interaccionan entre sí. Curiosamente, Darwin en un principio no tuvo en cuenta el medio biológico como medio significativo comparado con el medio físico[5]. Cuando los interactores en tanto que individuos son afines (parientes) en el sentido de que comparten replicadores de primer orden existen unos intereses comunes pertinentes a dichos interactores en lo que respecta a su supervivencia y reproducción. Y es en principio porque, aunque haya replicadores comunes, pueden existir conflictos con los replicadores no comunes que se incluyen en los interactores implicados.

En este drama de medios, interactores, replicadores e interacciones de todo con todo, una manera entre otras muchas de salir adelante, sobreviviendo y reproduciéndose, es asociándose. En primer lugar, como ocurre en cualquier interactor multicelular, muchos replicadores orgánicamente idénticos se asocian en una especie de 'unión hace la fuerza' aunque, se insiste, otras veces no ocurra nece-

---

[3] Y es que en tiempos de Darwin se admitía un proceso de selección natural dentro de los límites orgánicos que acotaban la especie.

[4] El término es del asimismo conocido filósofo de la biología David Hull con el que matizaba los términos de Dawkins 'vehículo' o 'contenedor'.

[5] Véase su ensayo de 1844 (editado junto con el *sketch* de 1842 por Francis Darwin, Cambridge University Press, 1909).

sariamente así y la multicelularidad no tenga lugar. En otros casos la asociación se da entre interactores con replicadores básicos diferentes en otra versión de la 'unión hace la fuerza', pero que esta vez es mucho más voluble. Estas últimas asociaciones funcionan en general cuando el intercambio de recursos entre los interactores componentes de las mismas, para el mantenimiento existencial mutuo (supervivencia), se ajusta a un 'toma y daca' de recursos equitativo[6]. Y es que el interactor asociado en realidad siempre es un competidor, cuando no un recurso, aunque pueda haber una relación de indiferencia (en definitiva un interactor puede ser parte del medio de otro sin más consecuencias). Y esas asociaciones de hecho son volubles, porque el pacto que a los efectos se crea entre los interactores se degrada desde el momento en que no haya equilibrio (equivalencia) en el intercambio de recursos. Y la ausencia de equivalencia provoca que el pacto, en efecto, se degrade en el sentido de que una parte consigue más recursos a expensas de la otra, por lo que lo que en esencia era una relación simbiótica se convierte en una relación parasitaria aunque sea por momentos. En un lenguaje coloquial (metafórico) se dice que hay engaño, a sabiendas o no, por una de las partes, engaño que, prosiguiendo con el lenguaje coloquial[7], puede ser detectado y neutralizado, igualmente a sabiendas o no, por la otra parte. El lenguaje metafórico simplemente refleja un código que se emplea entre las partes para mostrar que se potencia o no la cooperación, o el parasitismo según los casos.

2. Depredadores y depredados

De manera que en todas las situaciones, entre los interactores heterótrofos (humanos, animales, hongos, depredadores unicelulares, bacterias, virus) el recurso para mantenerse (sobrevivir y reproducirse) es siempre otro interactor (de ahí en parte la expresión darwiniana de 'lucha por la existencia' o 'supervivencia del más apto'[8] *(survival of the fittest).* Ese otro interactor es, claro está, normal-

---

[6] La expresión técnica, introducida por el psicólogo evolucionista Robert L. Trivers en 1971, sería 'altruismo recíproco'.

[7] Este lenguaje coloquial es conocido en muchos sectores como *folk psychology* (psicología popular).

[8] En la quinta edición del *Origen de las Especies,* Darwin, aconsejado por su colega Alfred Russel Wallace, introdujo esta expresión (procedente de la obra de Herbert Spencer) en detrimento de la idea de 'selección natural' ya que algunos deducían que habría un seleccionador divino que supervisaría la operación.

mente parte de la ingesta del primero. Pero también puede haber una relación de servidumbre etológica, de naturaleza parasitaria por supuesto, en el que el interactor explotado se convierte en parte del fenotipo ampliado[9] del interactor que le utiliza. Esto último ocurre por ejemplo en casos tan prosaicos como cuando se utiliza el organismo depredado como medio de transporte (los seres humanos y el caballo), o su habitáculo (nido) como el nido de otro (el cuco) o como una especie de entrenamiento o juego (la tauromaquia) o simplemente como esclavo para todo (fenómeno que se da en hormigas y en los seres humanos). Porque claro, todo interactor que posee un sistema nervioso además de una anatomía y una fisiología tiene una etología que propicia con respecto a otros organismos un comportamiento afín a la propia supervivencia. Por mucho que lo parezca no hay comportamientos gratuitos/neutros de por sí. Sí puede haber comportamientos aparentemente neutros que resultan como efectos colaterales de otros comportamientos promocionados por selección natural. Y desde luego puede haber comportamientos que tenían sentido en otra época y lugar y que se mantienen porque no ha habido ocasión ni tiempo de cambio por el proceso de selección natural siempre subyacente y global. Es verdad que pueden producirse asimismo manifestaciones culturales dispares y adaptativamente equivalentes como resultado de la interacción entre las distintas propensiones biológicas y los distintos medios[10]. Parte importante del comportamiento de los llamados animales superiores es, en efecto, el juego como ensayo de supervivencia que se remite a los estadios juveniles del organismo de que se trate. Posiblemente entre los seres humanos el juego se prolonga en múltiples casos durante toda la vida, en parte quizá como consecuencia del desarrollo neoténico que caracteriza la ontogenia humana cuando se compara con la de los demás primates. De hecho los hombres ensayan y experimentan durante toda la vida y, por supuesto, juegan en el sentido más llano de la expresión.

Entre los seres vivos a cualquier nivel de parentesco, relación interétnica, interespecífica o interracial, en la mayor parte de las situaciones el conflicto de intereses se interpone entre los intereses comunes que pueda haber. Como norma general, los intereses co-

---

[9] Este importante concepto lo introdujo Dawkins en 1982, véase su *The Extended Phenotype: The long reach of the gene,* Oxford University Press, edición revisada, 1999.

[10] Todas esas manifestaciones forman el riquísimo acervo de lo que se conoce como antropología cultural (en seres humanos claro).

munes priman sobre los conflictos en las relaciones familiares; al revés ocurre entre individuos no emparentados y existe una especie de empate en las relaciones sexuales entre los progenitores que no están emparentados pero que se integran en un proyecto común en lo que atañe al cuidado de la progenie al menos por momentos y desde luego según los casos[11]. Por ejemplo, es obvio que la relación entre depredador y depredado es una relación de puro conflicto de intereses. Pero en el caso de los seres humanos, como se viene anticipando, el conflicto entre depredador y depredado tiene matices genéricos (pertinentes al género *Homo).* Entre los seres humanos la extensión del fenotipo ampliado es, valga la redundancia, un tanto amplia, hasta el punto que coloquialmente se sugiere en muchos ámbitos que los 'animales están para trabajar, para servirnos de alimento y para divertirnos' sin más consecuencias. Por supuesto que dicho aserto coloquial no es objeto de un seguimiento universal, sino que por el contrario recibe una crítica muy seria sobre todo desde sectores filosóficos altamente relevantes[12].

3. Los derechos de los depredados

Entre los mismos seres humanos, como entre muchos animales en sus asociaciones intradémicas, que hemos denominado volubles dependiendo de las circunstancias, puede primar el conflicto o la cooperación. Entre los seres humanos se establecen pactos de convivencia pacifica especialmente en las sociedades urbanas, pactos que se tipifican como 'derecho' y que en filosofía del derecho se remiten en general a tesis contractuales[13]. Es decir, desde el código de Hammurabi y antes, el derecho es la manera como entre los seres humanos se minimizan los conflictos en recintos cerrados donde no cabe escapatoria alguna (urbanos en mayor o menor medida) de manera

---

[11] Véase la segunda parte de *Los Límites de la Historia Natural: Hacia una nueva biología del conocimiento,* Madrid, Tres Cantos, Akal, 2003.

[12] Véase, por ejemplo, *Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering* de Michael J. Murray, Oxford University Press, 2008; o la obra de Paola Cavalieri, *The Animal Question: Why Non-Human Animals Deserve Human Rights,* trad.de Catherine Woolard, Oxford University Press, 2001; y por supuesto la obra del campeón australiano al respecto Peter Singer que se critica elocuentemente en la colección de artículos recogida por Jeffrey A. Schaler (ed.), *Peter Singer Under Fire: The Moral Iconoclast Faces His Critics,* Open Court, 2009.

[13] Andrei Marmor, *Social Conventions: From Language to Law,* Princeton UP, 2009.

que se tipifican derechos y deberes al respecto para garantizar una convivencia bajo mínimos. En filosofía del derecho una cuestión básica relevante al respecto es hasta que punto la ética y la ley tienen que ser consustanciales. Es decir, regular las relaciones humanas es algo tan complejo, por la infinitud de intereses creados que existen, que para muchos autores lo más efectivo es remitirse a un naturalismo donde se excluya la ética hasta donde se pueda[14]. Para otros empero la ética debe marcar la pauta[15]. El influyente filósofo del derecho oxoniano Herbert Lionel Adolphus Hart (1907-92) en su magistral *The Concept of Law* aboga por una postura convencionalista que en definitiva se remite a un naturalismo más sociológico que puramente antropológico. También se debe destacar al respecto el naturalismo economicista de por ejemplo Richard Posner[16] basado más en una cuestión de intereses que de derechos. Esta concepción de 'intereses' y no de derechos es la que desde otro ángulo defiende el ético consecuencialista defensor a ultranza de los 'derechos de los animales' Peter Singer frente a su colega menos pragmático pero igualmente conocido y comprometido en la defensa de los seres vivos que sienten y padecen, el deontólogo Tom Regan.

Como se observa, si las relaciones entre los seres humanos son difíciles de regular, no hablemos de la relación de estos con los animales propiamente dichos. Tradicionalmente, en tiempos que consideramos como modernos han existido tres actitudes con respecto al sufrimiento de los animales, a saber, la tesis cartesiana extrema que esos seres en realidad no sufren porque son como máquinas, las tesis de Locke-Kant sobre que el maltrato de los seres vivos nos degrada, y al revés, por lo que el buen trato redunda en una mejor relación entre los seres humanos, y la tesis que se podría consensuar como de Rousseau-Bentham en que se equipara el dolor que sentimos los humanos al de los animales. Un hito histórico más que relevante en este sentido lo marca la obra de Mary Wollstonecraft *A Vindication of the Rights of Women* (1792) que junto a la obra de Thomas Payne *Rights of Man* (1790) defiende la igualdad de derechos entre todos los seres humanos. Dichas obras se ridiculizan en la época en amplios sectores ma-

---

[14] Véanse los textos ya clásicos de, por ejemplo, Lon L. Fuller, *The Morality of the Law,* Nueva Haven, CT, Yale University Press, 1964; John Finnis, *Natural Law and Natural Rights,* Oxford, Clarendon Press, 1980.

[15] Obras relevantes en este sentido serían la de Patrick Devlin, *The Enforcement of Morals,* Oxford, Oxford University Press, 1965; o la relativamente más reciente pero no menos enjundiosa de Joel Feinberg, *Offence to Others,* Oxford, Oxford University Press, 1985.

[16] *Economic Analysis of Law,* 4.ª ed., Boston, Little Brown, 1992.

nifestándose que el siguiente paso sería conferir derechos a los animales como situación de reducción al absurdo.

El caso es que es en suelo inglés donde se comienza digamos a dulcificar semi-legalmente el maltrato a los animales. En 1824 se crea la SPCA *(Society for the Prevention of Cruelty to Animals)* que en 1840 recibe sanción real por parte de un interés especial de la Reina Victoria y la SPCA pasa a ser RSPCA, la R por lo de Royal. En Estados Unidos se crea en 1866 la ASPCA, la primera A por lo de American. Pero en amplios sectores se considera esa consideración hacia los animales como un acto elitista en detrimento de las costumbres lúdicas del pueblo llano, por lo que todo queda hasta cierto punto en 'buenas palabras'. Asimismo se intenta regular la terrible situación de los animales de laboratorio especialmente en lo que se refiere a la vivisección. Y es por ejemplo el propio Darwin, por otra parte enormemente sensible al sufrimiento de las criaturas no humanas[17], el que defiende la vivisección como indispensable para la investigación científica (en este sentido el 'sadismo' de Claude Bernard —gran impulsor de la medicina experimental— en sus experimentos sobrepasó todos los límites). Es más, en la figura del conocido Nobel e inigualable fisiólogo Iván Pavlov aparece un nuevo Descartes en lo que refiere a no considerar el sufrimiento animal como algo parangonable al que experimenta el ser humano. Pero es precisamente en la Alemania de Hitler donde se regula más humanitariamente el trato a los animales *(Tierschutzgesetz),* hasta el punto que se incita al vegetarianismo especialmente en el círculo más afín al propio Hitler. De hecho se hace una tipificación un tanto sorprendente sobre la categorización animal entre más o menos superiores, y los judíos con las ratas ocupan un lugar donde la consideración ética es mínima, un lugar mucho más privilegiado lo ocupan los animales domésticos, especialmente los cerdos.

4. Consideraciones bioantropológicas

En la historia de los seres vivos con un sistema nervioso, el dolor y el sufrimiento tienen la dimensión positiva de evitar el peligro, la muerte y la enfermedad, del mismo modo que el placer experimen-

[17] De hecho esa fue la razón emotiva por la que Darwin propuso su teoría de la selección natural ya que este proceso no entiende de dolor y sufrimiento al contrario de un Dios cristiano todopoderoso que según Darwin debería velar por el bienestar de las criaturas que ha creado en el supuesto de existir.

tado en ciertas acciones incentiva su práctica en aras de la supervivencia y la reproducción. Pero claro, volviendo al principio, cuando unos interactores son recursos para otros, más a menudo que no el sufrimiento y dolor de los depredados que 'somos' todos (autótrofos y heterótrofos) marca la pauta de nuestra existencia. Volviendo a los seres humanos, cuando las condiciones difíciles de supervivencia entre los mismos marcan a su vez la pauta como ocurre prácticamente a lo largo de toda la historia, la crueldad es adaptativamente ventajosa porque en un 'sálvese quien pueda' el que más violentamente 'tira por la calle de en medio' es el que sale adelante junto con su progenie que en parte hereda esas características adaptativas.

Pero no todo es desesperante en este sentido. Porque cuando las condiciones de vida del ser humano se dulcifican la violencia por sobrevivir ya no es de recibo adaptativo. En buenas condiciones de supervivencia la cooperación en lo que respecta a las relaciones humanas prima sobre la competencia extrema. En buenas condiciones de supervivencia todo el mundo quiere paz y preservar lo que tiene, por lo que la convivencia pacífica adquiere un valor adaptativo que en otras circunstancias no existe. El resultado es que la crueldad y la práctica indiscriminada de la violencia hacia propios y extraños (incluidos los animales) ya no es bioantropológicamente algo positivo en lo que atañe a la promoción de la supervivencia y la reproducción. Por eso es por lo que en los países más ricos y más civilizados es donde la protección de los animales adquiere una consideración mayor. De hecho, existe en estas circunstancias una respuesta a la selección para comportamiento pacífico que también se extiende a los animales. Por ejemplo, el proceso civilizatorio concierne tanto al hombre como a los animales que le acompañan; singularmente el perro, que etológicamente ya no tiene mucho que ver con el lobo del que deriva. Son notables en este sentido los experimentos del ruso Dimitri Konstantinovich Belyaev (1917-1985) sobre selección artificial para mansedumbre en zorros[18]. Belyaev obtiene después del proceso de selección pertinente zorros relativamente mansos con características juveniles y un tamaño cerebral reducido. El fenómeno es análogo a la evolución de perros, seres humanos y animales domésticos: todos conservamos caracteres juveniles (neotenia) respecto a nuestro antepasado filogenético y todos tenemos un cerebro más reducido porque

[18] Véase Lyudmila N. Trut, «Early Canid Domestication: The Farm-Fox Experiment», *American Scientist,* 87, 1999, págs. 160-9.

la parte cerebral que incita a la violencia queda reducida proporcionalmente a su falta de ejercicio[19].

5. Conclusión

Algo que la literatura vigente sobre los 'derechos y deberes' de animales y humanos apenas considera es que la existencia de la violencia, así como su ausencia, puede que sea sobre todo el resultado de unas condiciones ambientales que la mitiguen o la incentiven en lo que viene a ser una adaptación facultativa y no rígida (por eso existe una variabilidad genética que responde a la selección). En este sentido la mejor fórmula para vivir en un mundo en que el sufrimiento no sea moneda de curso legal es que se den condiciones de vida más que adecuadas, porque de esa manera vale la pena defender y conservar lo que se tiene, e incluso si esas condiciones perviven, como ocurre hasta cierto punto en la historia de la humanidad, se instaura un proceso selectivo que actúa contra la violencia y por tanto contra la crueldad y comportamientos afines. En consecuencia, y como ya se concluía en ese otro escrito al respecto, ya citado, y publicado hace dos lustros largos, no se trata simplemente de mejorar las condiciones a expensas de consideraciones biológicas y antropológicas sino a favor de las mismas, como diría Bertolt Brecht *'Erst kommt das Fressen, dann die Moral' (Der Dreigroschenoper,* 1928).

[19] Recuérdese el aserto lamarckiano 'la función crea al órgano y la falta de función lo atrofia'.

Pensamiento conceptual en animales*

Antonio Diéguez

> The biological point of view commits us to the conviction that mind, whatever else it may be, is at least an organ of service for the control of environment in relation to the ends of the life process.
>
> John Dewey (1902), pág. 219.

> The last 30 years of study of animal agents in both field and laboratory has made it clear that there is no simple dichotomy between rational, informationally sensitive human agency and the mere blind, mechanical blunderings of the brutes.
>
> Kim Sterelny (2006), pág. 294.

> To paraphrase Winston Churchill's comment regarding the British and Americans, those who study concepts in human and nonhuman animals are, perhaps, two fields of research separated by a common language.
>
> T. R. Zentall *et al.* (2008), pág. 14.

* Este trabajo es una reelaboración, actualización y ampliación de consideraciones realizadas previamente en mi libro *La evolución del conocimiento. De la mente animal a la mente humana,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2011. Ha sido elaborado en el marco de los siguientes proyectos de investigación: Proyecto FFI2008-01580/ CONSOLIDER INGENIO CSD2009-0056, del Ministerio de Ciencia e Innovación, y proyecto HUM 4099 de la Consejería de Innovación, Ciencia y Empresa de la Junta de Andalucía.

¿Es este un título deliberadamente provocador? Esa apariencia tiene, desde luego, porque mucho me temo que unir la palabra 'pensamiento' y la palabra 'animal' es algo que sigue despertando recelos inmediatos en muchas personas, incluyendo entre ellas a un buen número de las que poseen una sólida formación filosófica o científica. Tanto más si introducimos la palabra 'concepto', bastante controvertida de por sí a lo largo de la tradición filosófica. Los animales, según se dice, son muy distintos de nosotros los seres humanos en lo que se refiere a la posesión de estados mentales sofisticados. No forman conceptos, no son capaces de abstraer, no reflexionan, no razonan y, sobre todo, no tienen un lenguaje que pueda vehicular esos estados mentales hasta darles forma precisa en pensamientos bien articulados, creativos y comunicables a los congéneres. Atribuirles pensamiento, por tanto, no es sino una manifestación extrema de ese antropomorfismo que parece invadir a personas de buena fe, pero cuya sensibilidad exagerada en la consideración y trato con los animales les hace poco fiables a la hora de aceptar sus interpretaciones de la conducta animal.

La idea de que sin lenguaje desarrollado no se tiene mente genuina ni se dispone de algo que merezca el nombre de pensamiento (capacidad para formar creencias, para realizar inferencias, para comprender situaciones nuevas, para resolver problemas de forma flexible y no programada, para planificar la conducta, etc.) está sólidamente arraigada en la historia del pensamiento y en la opinión común. Sin un lenguaje complejo capaz de someterse a las reglas de una sintaxis elaborada que le proporcione orden y estructura, no parece que pueda haber mente. La mente, para los que así piensan, si bien no es un producto exclusivo del lenguaje, sí que cuanto menos es algo que solo debería atribuirse con propiedad a seres con capacidad lingüística, porque solo en tal caso podemos tener cierta seguridad de su existencia.

Y hasta tal punto es inamovible este «lingualismo», que para casi todas las audiencias la tesis contraria, la tesis de que los animales piensan, suena a una mera *boutade.* Algunas personas de fuertes convicciones religiosas aducirán quizá para rechazarla que el pensamiento y la mente implican la posesión de un alma inmortal, y que los animales no la tienen. Los de mentalidad más naturalista sencillamente descartarán este vocabulario mentalista como impropio de la ciencia e inductor de malas interpretaciones de la conducta animal. ¿Cómo someter a contrastación empírica la existencia de una supuesta mente animal? ¿Cómo saber que la conducta de los animales responde a procesos mentales análogos a los nuestros? ¿Con qué

criterios atribuir creencias y deseos a los animales estando seguros de que al hacerlo no les imponemos interpretaciones humanas, demasiado humanas? Cuando observamos una conducta de «engaño» por parte de un chimpancé a otro, ¿estamos legitimados para suponer que realmente hubo un engaño en el sentido intencional que tiene esta conducta en los seres humanos? ¿No debería tomarse esta forma de hablar como un recurso heurístico, basado en analogías más o menos superficiales, pero sin capacidad explicativa alguna en el ámbito científico? ¿No es más prudente metodológicamente y más sensato filosóficamente limitarse —al menos en el caso de los animales— al estudio de la conducta observable, sin postular como trasfondo de sus acciones oscuros procesos mentales a los que ni siquiera podemos acceder por introspección? ¿No es verdad que para muchos experimentos realizados acerca de las capacidades cognitivas en los animales hay —más veces de las que se reconoce— interpretaciones más parsimoniosas de su conducta que no apelan a ningún tipo de inferencia o proceso racional? Y si les atribuyéramos creencias a los animales ¿cuáles deberíamos atribuirles?, ¿hasta dónde debería llegar nuestra interpretación de lo que ellos creen? Quizás podamos sustentar con cierta plausibilidad, para los fines de la vida cotidiana, que el perro del vecino cree que su dueño acaba de llegar a casa; pero si su dueño es director de la sucursal local del banco ¿podríamos decir sensatamente que el perro cree que el director de la sucursal ha llegado a casa? Algunos autores conceden que ciertos animales poseen representaciones internas de su entorno y que estas son fundamentales en su interacción con el mismo. Pero esas representaciones no constituirían en sí un auténtico pensamiento. A lo sumo son estados internos que solo en el caso de los mamíferos podrían ser considerados como estados «mentales»[1]. Entre los propios científicos dedicados al estudio del comportamiento animal no ha sido infrecuente durante algún tiempo rehuir cualquier interpretación mentalista de las conductas, como la del engaño en los primates, que se prestaban fácilmente a ello.

---

[1] Michael Dummett (1993, cap. 12) podría ser un buen ejemplo de esta actitud. Atribuye a los animales «proto-pensamientos», entendidos como representaciones espaciales, pero no pensamientos. José Luis Bermúdez (2003, pág. 172) argumenta que «todo lo que es disponible en el nivel no-lingüístico es una comprensión de los estados perceptivos de otros animales, una comprensión de sus deseos, y, asimismo, una comprensión de la naturaleza dirigida a un fin de la acción intencional». Una pieza clásica al respecto es el artículo de Norman Malcom (1973). Allí sostiene que los animales pueden tener estados mentales intencionales, como creencias y deseos, pero no auténticos pensamientos, pues estos están ligados al lenguaje.

Mi propósito en este trabajo es argumentar que todas estas creencias aún tan arraigadas en la filosofía sobre las limitaciones cognitivas de los animales son más cuestionables y menos sólidas de lo que habitualmente se cree, y que así lo viene mostrando, de forma ya prácticamente incontestable, la investigación empírica realizada sobre cognición animal en las últimas décadas. En este campo, puede decirse que la posición que se tiene por establecida es justo la que da por sentada la existencia de un pensamiento con un considerable grado de sofisticación en los animales, aunque ciertamente esto no les sitúe en el nivel de las potencialidades que despliega el pensamiento humano. Si alguna justificación tiene la extensa bibliografía citada en este capítulo es precisamente la de no dejar al escéptico en este asunto la opción de una salida retórica o de una réplica bajo consideraciones *a priori*. No pretendo sostener que ha quedado demostrado sin ambages que son creencias falsas las que acabamos de mencionar acerca de la carencia de pensamiento en los animales nolingüísticos, entre otras razones porque no deja de haber un cierto elemento de estipulación en lo que consideramos lenguaje y en lo que consideramos pensamiento; pero sí creo que, de forma más modesta, puede afirmarse que la pretensión de que sin lenguaje no hay pensamiento carece de operatividad en la práctica científica actual en disciplinas como la etología cognitiva, la primatología o la psicología comparada. No se trata meramente de que la suposición de la existencia de un pensamiento animal sea un recurso instrumentalmente útil en la explicación de su conducta, sino que los datos experimentales muestran que los animales son capaces de pensamiento conceptual; en un nivel básico —reconozcámoslo—, pero no limitado a la mera categorización por rasgos perceptivos. O dicho de otro modo, la capacidad de abstracción y de formación de conceptos no está limitada a los seres humanos. Esta posibilidad argumentativa que aquí empleo parte, pues, de la convicción naturalista de que los desarrollos recientes en los estudios sobre cognición animal deben ser incorporados a los elementos de juicio relevantes en la filosofía, especialmente en el ámbito de la epistemología y de la antropología filosófica[2].

---

[2] Obviamente, no soy el primero en utilizar la evidencia empírica procedente de la primatología, de la psicología comparada y de las ciencias cognitivas en favor de la idea de un pensamiento animal. Son ya muy numerosos los trabajos publicados que vienen haciendo esto mismo desde hace años. Por citar solo algunos especialmente significativos y recientes, véase: Rogers, 1997; Hauser, 2000; Gärdenfors, 2003; Glock, 2009 y Proust 2010.

1. El argumento de Davidson

La concepción restrictiva del pensamiento, que lo hace depender de la capacidad para manejar un lenguaje, está presente en filósofos clásicos, como Descartes y, en forma más matizada, Locke[3], pero debe mucho en su difusión actual al filósofo Donald Davidson[4]. En «Pensamiento y habla» (cfr. Davidson, 1984, cap. 11), Davidson argumentó que para que un organismo pueda tener creencias debe poseer *eo ipso* el concepto de creencia. La razón de esto es que no puede considerarse que un individuo crea en algo a menos que dicho individuo perciba o entienda que podría estar equivocado en lo que cree; y para entender algo así, debe poseer el concepto mismo de lo que es una creencia. Este concepto, en efecto, incluye en sí la capacidad para distinguir entre verdad y falsedad (o error), pues nada puede ser tomado como una creencia a menos que sea susceptible de verdad o falsedad[5]. Pero para poder distinguir entre

---

[3] Locke le niega a los animales la capacidad de abstracción debido a su carencia de lenguaje, pero, en cambio, les atribuye razón.

[4] A estos nombres habría que añadir también, entre otros, los de Michael Dummett, John McDowell y Robert Brandom (cfr. Dummett, 1993, McDowell, 2003 y Brandom, 2005).

[5] La tesis inicial de Davidson de que para tener una creencia debe poseerse el concepto de creencia ha sido señalada por diversos comentaristas como el punto más débil de su argumentación. Un análisis muy claro de los presupuestos sobre los que la basa Davidson puede verse en el parágrafo 9.4 de Glock 2003. Según Glock, la tesis se deriva de las siguientes cuatro premisas: (i) una creencia es algo que puede ser verdadero o falso; (ii) si *a* cree que *p,* entonces *a* puede *estar equivocado* al creer que *p;* (iii) si *a* cree que *p,* entonces *a* puede *reconocer* que está equivocado al creer que *p;* (iv) si *a* cree que *p,* entonces tiene el *concepto* de error. Como tener el concepto de error es tener el concepto de creencia errónea y, por ende, de creencia, puede afirmarse que de (iv) se sigue la tesis inicial: para tener creencias debe poseerse el concepto de creencia. Según Glock, el problema aquí está en la premisa (iii). Veremos en los ejemplos de cognición animal que mencionamos en este trabajo que Glock tiene razón al dudar de (iii). Sin embargo, en mi opinión, el verdadero problema está en (iv). Supuestamente (iv), sería una consecuencia de (iii). Pero puede mostrarse que no es así. Los estudios sobre cognición animal nos han enseñado que está al alcance de algunos animales «reconocer» un error, e incluso corregirlo, pero de ahí no se sigue que posean por ello el concepto de error o el concepto de creencia. Los animales corrigen mediante la percepción sus errores, lo cual significa que discriminan entre lo correcto y lo incorrecto en ciertos casos, y hacen esto aun cuando no tengan lenguaje, ni concepto de verdad o falsedad. Como diremos después, solo los grandes simios son capaces no solo de reconocer y corregir sus errores sino de saber que pueden estar equivocados, pero aún así, no hay razones para pensar que algún animal posea el concepto de creencia. Poseer el concepto de

verdad y error, el organismo —según Davidson— debe pertenecer a una comunidad de habla; debe poseer un lenguaje y ser capaz de interpretar el significado de lo que le comunican los otros mediante ese lenguaje. Solo si entiende el significado de lo que se enuncia, puede saber si es verdadero o falso. En suma, no hay creencias (ni pensamiento) si no se posee el concepto de creencia, y este a su vez exige la capacidad para usar y comprender un lenguaje. Por lo tanto, no hay pensamiento sin lenguaje.

Davidson parte de la base de que toda creencia tiene un contenido proposicional, y este contenido es algo que permanece más allá de las capacidades cognitivas de los animales, al carecer estos de lenguaje. En otro lugar (1999a, pág. 8) lo explica con detalle:

> [U]na persona no puede creer solo que está viendo un gato: para creer esto, se debe saber qué es un gato, qué es ver, y sobre todo, se debe reconocer la posibilidad, por remota que sea, de que uno pueda estar equivocado. Algunas personas suponen que los perros pueden tener esa creencia aislada, pero creo, por la razón que ahora estoy dando, que los perros no tienen creencias o cualquier otra actitud proposicional. No forman juicios.
>
> La razón de que ni los perros ni ninguna otra criatura puedan tener creencias aisladas, tales como la de estar viendo un gato, es que lo que identifica a una creencia es lo que en términos generales llamamos su contenido proposicional. Así, para tener una creencia sobre un gato, se han de dominar los conceptos que están implicados en este juicio o creencia. Una criatura no tiene el concepto de gato solo porque pueda discriminar a los gatos de otras cosas de su entorno. Por lo que sabemos, los ratones son muy buenos a la hora de distinguir a los gatos de los leones y de las serpientes. Pero ser capaz de discriminar gatos no es lo mismo que poseer el concepto de gato.

La posición de Davidson no es ciertamente extravagante y cuenta con el apoyo de diversas intuiciones que casi todos compartimos acerca de nuestro lenguaje y de nuestro pensamiento, pero esto no impide que se vea en aprietos en cuanto comenzamos a analizarla con detenimiento. Más clara aún que la tesis de que no hay pensamiento sin lenguaje es la afirmación inversa de que no hay lenguaje sin pensamiento. Ahora bien, si aceptamos esto conjuntamente con

---

creencia es equivalente a tener lo que los psicólogos llaman una «teoría de la mente» y eso es algo que, por lo que se sabe, no está al alcance de ningún animal, o solo de forma muy limitada. Y, no obstante, como argumentaremos, *pace* Davidson, tiene perfecto sentido atribuirles creencias a los animales.

la tesis de Davidson de que no hay pensamiento sin uso y comprensión de un lenguaje, entonces lenguaje y pensamiento habrían tenido que surgir simultáneamente en nuestra historia evolutiva, muy posiblemente en un proceso de potenciación mutua. Pero si esto es así, ¿habremos de negarle auténtica capacidad de pensar a nuestros ancestros homínidos antes de la aparición del lenguaje? ¿Si, como hoy piensan muchos paleoantropólogos, el hombre de neandertal fue la primera especie del género *Homo* en desplegar un lenguaje desarrollado, ¿carecieron todas las demás especies ya extintas de dicho género de la capacidad de pensar? ¿Cómo explicar en tal caso el uso de tecnología lítica y el control del fuego?

Por otra parte ¿qué decir de los niños que aún no han adquirido el uso del lenguaje? ¿O de los pacientes afásicos? ¿Hay que negarles la capacidad de ejercer algo que pueda ser llamado 'pensamiento'? En ninguno de los dos casos hay buenas razones para ello, sino más bien todo lo contrario. No es extraño que Davidson escriba: «hay un serio problema en saber cómo describir la mente de un niño que solo parcialmente está metida en el lenguaje y el tipo de pensamiento que encaja con ella» (Davidson, 1999b, pág. 305). De hecho, él cree que en los niños en sus etapas de desarrollo prelingüísticas, al igual que en los animales, no hay auténtico pensamiento. Para describir lo que sucede en el comportamiento de esos niños y de los animales, Davidson recurre a una interacción a tres bandas entre dos individuos y el mundo a la que llama 'triangulación' (cfr. Davidson, 1999a, pág. 12). Los niños y los animales aprenden a correlacionar los cambios en el mundo con los cambios en el otro participante en la interacción, como hacen los peces de un banco cuando reaccionan uno al movimiento del otro. No hay más.

2. Pensamiento, lenguaje y conceptos

Muchos de los críticos de Davidson, bajo el supuesto de que no es cierto que todo contenido de pensamiento haya de ser proposicional o conceptual ni tampoco lingüísticamente formulable, han centrado sus esfuerzos en mostrar que cabe tener pensamiento sin posesión de conceptos. Dicho de otro modo, han argumentado que puede haber pensamiento no conceptual y no lingüístico. Los seres humanos, aunque manejemos de forma difícilmente evitable un lenguaje, podemos experimentar algo parecido a este tipo de pensamiento. Supongamos que se nos presenta un objeto completamente novedoso para nosotros, del que desconocemos su función, su ori-

gen, su material, su relación con otros objetos, etc. Apenas se parece a nada que hayamos contemplado antes. En esas condiciones no podemos, más que de forma cuasi aleatoria, formar un concepto de un objeto tal, y aún así podemos dotarle de algún contenido perceptivo y representarlo mentalmente. Podemos, por ejemplo, rotarlo en nuestra mente e imaginarnos cómo sería visto desde el lado opuesto. Otro ejemplo que podría aducirse es el del uso de mapas mentales en su navegación en el espacio por parte de aves y de insectos (aunque en este último caso la cuestión es controvertida). Pero donde parece particularmente manifiesta la existencia de pensamiento no conceptual es en los niños de pocos meses.

Las experiencias de Spelke y sus colaboradores con estos niños a lo largo de años han mostrado que pueden realizar inferencias de cierta complejidad acerca del comportamiento físico de los objetos[6]. Estos bebés carecen aún de lenguaje —y por tanto, para Davidson, también carecen de conceptos—[7] y, sin embargo, poseen ya algunas «creencias» sobre el mundo, a saber: que los objetos mantienen su cohesión a lo largo de un movimiento, que sus movimientos no presentan discontinuidades espaciales o temporales y que solo pueden actuar unos sobre otros si entran en contacto. Obviamente ningún bebé puede formular de forma explícita estas creencias, pero los experimentos dejan claro que cuando se rompen las expectativas que estas creencias generan, los bebés experimentan un sentimiento de sorpresa o de interés que no se produce cuando los objetos se comportan según lo establecido por ellas.

Esta línea de investigación es muy prometedora en lo que se refiere al avance de nuestra comprensión de los procesos mentales en bebés y en animales. No obstante, como réplica a la tesis de Davidson y de los demás «lingualistas», es decir, de los que exigen la posesión de un lenguaje para poder atribuir pensamientos, me parece más efectivo otro tipo de respuesta. Casi nadie discute que los animales carecen de la ca-

---

[6] Cfr. Spelke, 1994, 1998; Spelke *et al.* 1994, Spelke *et al.* 1996, Baillargeon, 1987 y, para un análisis, Bermúdez, 2003, especialmente cap. 4 y Carey, 2009, especialmente caps. 2, 3 y 7.

[7] No debe perderse de vista, sin embargo, que hay estudios que indican que en bebés prelingüísticos existe ya la capacidad de categorización con cierto nivel de abstracción (cfr. Quinn *et al.,* 2003). Aunque para algunos estas categorizaciones no puedan ser aún calificadas propiamente de conceptos, lo que parece seguirse de estos estudios es que los conceptos que poseemos los adultos surgen por un proceso de enriquecimiento en el contenido de estas categorizaciones básicas; proceso en el que ciertamente el lenguaje es de gran ayuda (cfr. Xu 2002), pero no es siempre imprescindible (cfr. Mendes *et al.,* 2008).

pacidad para usar un lenguaje con sintaxis compleja. Los animales que más cerca han estado de conseguir algo así han sido, posiblemente, la gorila Koko y el bonobo Kanzi. En el caso de Kanzi, su cuidadora, la primatóloga Sue Savage-Rumbaugh le ha entrenado para entender y usar más de 350 lexigramas o dibujos que simbolizan palabras, de modo que Kanzi pueda comunicarse mediante ellos con los humanos. El éxito de esta experiencia no ha convencido a todos de que pueda afirmarse que Kanzi maneje realmente un lenguaje. Pero puede aceptarse que Kanzi domina el aspecto semántico o referencial de un buen número de lexigramas (aunque casi todos ellos referidos a alimentos o a objetos de su entorno inmediato). Kanzi ha sabido combinarlos de formas nuevas y referirse con ellos incluso a objetos ausentes. En cambio, en el aspecto sintáctico, la habilidad que Kanzi ha sabido mostrar es muy pobre, a lo sumo la de un niño de dos años (cfr. Savage-Rumbaugh *et al.,* 1993). Para algunos autores, como la propia Savage-Rumbaugh, esto es ya en sí mismo todo un logro para un animal; pero los críticos consideran que incluso ese dato sobrevalora sus capacidades y que Kanzi no dispone capacidad sintáctica relevante. Ahora bien, aún concediendo en este asunto la razón a las posiciones más pesimistas, ¿está tan claro como los lingualistas pretenden que no podemos atribuir conceptos a los animales ya que estos carecen de lenguaje? La respuesta que creo que hay que dar es que no, que no está nada claro. No son pocos los investigadores en cognición animal que piensan que para tener conceptos no hace falta tener lenguaje. Para estos investigadores no solo tendría sentido atribuir algún tipo de proto-pensamiento a los animales, sino pensamiento conceptual en toda regla.

James L. Gould, el reputado etólogo cognitivo especialista en el comportamiento de las abejas, escribe al respecto:

> Los conceptos son abstracciones que hacen posible a los animales resolver nuevos problemas de elección sin experiencia previa de los ejemplares específicos ofrecidos. Por ejemplo, las palomas pueden aprender conceptos como árbol, pez, o humano [...]. El loro Alex puede identificar el color, material, número y otras características de un objeto o conjunto de objetos sin haber visto el (los) objeto(s) con anterioridad [...]. En estas pruebas, los animales dependen de una propiedad abstracta (o en el caso de las palomas, de un conjunto de propiedades de valor probabilístico) que es independiente del ejemplar (Gould, 2002, pág. 43)[8].

[8] Por razones de espacio no nos detendremos en los resultados enormemente significativos que han proporcionado algunos estudios sobre las capacidades cognitivas de las aves. Para un análisis de la cognición en aves, véase Pepperberg, 1999;

A continuación de estas frases, Gould sugiere que las abejas manejan el concepto de simetría e incluso los conceptos de 'igual' y 'diferente'. En este asunto, sin embargo, conviene ser muy cuidadosos, pues como señalaba Davidson, una cosa es mostrar que los animales pueden discriminar entre objetos que los seres humanos englobamos bajo conceptos diferentes —esto es, que son capaces de categorizar—, y otra muy distinta es mostrar que los animales poseen y emplean conceptos abstractos. Hay poca discrepancia en que lo primero está al alcance de algunas aves, como las palomas, e incluso, tal como sostiene Gould, al alcance de las abejas, que pueden discriminar entre flores de la misma especie de otras que no lo son (cfr. Bernard *et al.,* 2006). Lo segundo, en cambio, es más discutible que pueda afirmarse de estos organismos (cfr. Allen y Hauser, 1991). Agrupar y/o reaccionar del mismo modo ante *inputs* sensoriales similares (flores de la misma especie, por ejemplo), que es lo que los especialistas suelen entender por 'categorizar', no implica necesariamente poseer un concepto abstracto sobre objetos o propiedades[9]. Todo concepto lleva implícita una categorización pero no toda categorización exige un concepto.

Que la mera discriminación no es suficiente para atribuir conceptos a los animales parece una conclusión inevitable si no queremos atribuir conceptos a prácticamente cualquier ser vivo, puesto que tanto las bacterias como todos los animales pueden realizar activamente algunas discriminaciones elementales (nutritivo/tóxico, depredador/presa, etc.) sin recurrir a representaciones mentales ni a mecanismos psicológicos. Una atribución tan generosa equivaldría a vaciar por completo de contenido el concepto de 'concepto'. Además, nos llevaría a considerar como idénticos a conceptos coextensivos, como 'triangular' y 'trilateral', que son indistinguibles en cuanto a su posibilidad de discriminación perceptiva (cfr. Fodor, 1994). La cuestión entonces estaría en determinar qué más es exigi-

---

Delius y Godoy, 2001; Weir *et al.,* 2002; Emery y Clayton, 2004; Taylor *et al.,* 2007.

[9] No obstante, no son estas las únicas razones que hay para atribuir conceptos a las abejas. Una defensa filosófica y detalladamente argumentada la encontramos en Carruthers 2004 (aunque véase una discusión crítica en Duhau 2010). Carruthers mantiene una posición peculiar en este debate: no cree que pueda haber pensamiento genuino sin conceptos, pero cree en cambio que cabe atribuir conceptos a animales tan básicos desde el punto de vista cognitivo como las abejas. Por otra parte, un trabajo experimental reciente parece indicar que las abejas pueden formar ciertos conceptos abstractos no ligados similitudes perceptivas, como son los conceptos de 'arriba' y 'abajo' (cfr. Avarguès-Weber *et al.,* 2011).

ble para poder efectuar de forma razonable dicha atribución de conceptos.

Por el lado opuesto, si definimos 'concepto' de forma que se presuponga su naturaleza lingüística, estaremos cometiendo una *petitio principii.* Una vez que el pensamiento o los conceptos quedan caracterizados por propiedades que sabemos de antemano que son exclusivas de los humanos, huelga toda pregunta acerca de su posible atribución a otros animales. Pero ese camino parece poco interesante. No se avanza demasiado sabiendo que no podemos atribuirles conceptos a los animales si entendemos estos, por ejemplo, como conjunto de características esenciales poseídas por una serie de objetos y expresables en una definición; o como los entiende el DRAE en su segunda acepción: «pensamiento expresado con palabras». Es, pues, importante partir de una caracterización adecuada de lo que sea un concepto. En un artículo ya clásico, Nick Chater y Cecilia Heyes sostuvieron precisamente que la carencia de una idea clara de qué se estaba atribuyendo a un animal cuando se le atribuía un concepto convertía en «oscurantista» la tarea de dicha adscripción por mucho que se acudiera para ello a los datos proporcionados por la investigación empírica. Según su opinión, no hay forma de saber cómo convertir la pregunta acerca de si los animales no lingüísticos tienen conceptos en una pregunta empíricamente contestable (cfr. Chater y Heyes, 1994). ¿Ha cambiado la situación desde que se publicó ese artículo?

Ante todo es importante reconocer que el debate, por complejo que sea, tiene sentido y que, como ha argumentado Josefa Toribio (2010), no es una simple discusión sobre palabras. Aunque en un debate como este, en el que las discrepancias pueden ser muy radicales, cualquier opción dejará descontento a los partidarios de las otras opciones, creo que lo más sensato es asumir una noción de concepto que, sin ser demasiado laxa, no prejuzgue la cuestión que estamos tratando. Y a tal efecto, la propuesta de Collin Allen es, en mi opinión, bastante útil. Allen, entre otras cosas, no trata de establecer una definición rigurosa y unánimemente aceptable de concepto —algo que no se ha conseguido jamás—, sino de proporcionar criterios para su atribución[10], sin presuponer, claro está, que un organismo solo los tendría cuando fuera capaz de expresarlos lin-

[10] Con esto se obvian muchos de los problemas planteados por Chater y Hayes en el artículo mencionado, aunque no todos. Para una discusión sobre los distintos modos en que los filósofos y los científicos cognitivos entienden los conceptos, véase Machery, 2009, especialmente el capítulo 4.

güísticamente. Para él, sería razonable atribuir a un organismo O un concepto de X (por ejemplo, de árbol) siempre que:

1) discrimine sistemáticamente algunos Xs de algunos no-Xs;
2) sea capaz de detectar algunos de sus propios errores de discriminación entre Xs y no-Xs; y
3) sea capaz de aprender a discriminar Xs de no-Xs como consecuencia de su capacidad anterior (2).

Esto es tanto como decir que O tiene un concepto de X si O es capaz de discriminar Xs de no-Xs y puede mejorar su práctica clasificatoria aprendiendo de sus errores anteriores. La atribución de un concepto sería deudora de la posibilidad de atribuir estas capacidades al organismo. El cumplimiento de la condición (1) está ampliamente establecido en diversos estudios con animales. En cuanto a las capacidades (2) y (3), se necesitan —según afirma Allen— más estudios empíricos al respecto, pero los ya existentes «permiten resistirse a la conclusión pesimista» (Allen, 1999, pág. 38). De hecho, se ha señalado (cfr. Stephan, 1999) que la capacidad de los monos tota (o monos verdes) para distinguir entre llamadas de alarma falsas y correctas, y para reconocer sus errores al respecto y mejorar con la práctica, ofrece un caso claro de cumplimiento de los criterios de Allen. Bien es cierto que también hay quienes discrepan de esta afirmación y consideran que hasta ahora solo se ha mostrado que cumplen los criterios (1) y (2) (cfr. Newen y Bartels, 2007). Estos monos —*Cercopithecus aethiops*— han sido durante años uno de los ejemplos más citados de comunicación animal. Los experimentos realizados con ellos en el Parque Nacional de Amboseli, en Kenia, por Robert M. Seyfarth, Dorothy L. Cheney y Peter R. Marler, afianzando los descubrimientos previos realizados por Thomas Struhsaker, mostraron que los monos tota emiten gritos de alarma diferentes para avisarse del avistamiento de tres de sus depredadores más frecuentes: águilas, serpientes y leopardos. Cada uno de estos gritos se refiere a uno de esos depredadores y solo a ese, y así es entendido por los demás monos del grupo. Cuando uno de sus congéneres emite el grito de alarma correspondiente a las águilas, los demás miran hacia arriba y se refugian en los arbustos; cuando emite el grito correspondiente a las serpientes, se alzan y miran hacia el suelo; y cuando emite el grito que corresponde al avistamiento de leopardos, los demás corren hacia los árboles (cfr. Seyfarth, Cheney y Marler, 1980a y 1980b). Se ha comprobado que estos monos pueden mejorar su práctica de estas llamadas. Lo que algunos ponen en

cuestión es que esa mejora se deba a que han detectado los errores y los han corregido voluntariamente. No obstante, esta cautela interpretativa parece excesiva. Si se considera probado que mejoran su práctica y al mismo tiempo se admite que detectan sus errores, no parece descabellado conectar ambas cosas.

En lo dicho hasta ahora, vemos que es necesario establecer una distinción clara al menos entre la mera discriminación, la categorización y la conceptualización[11]. La capacidad de mera discriminación —el requisito (1) de Allen— es, como ya hemos dicho, algo propio de cualquier ser vivo, mientras que la capacidad de conceptualización solo sería posible en animales cuya inteligencia les permitiera cumplir los tres requisitos postulados por Allen. Ese algo más que separa a una capacidad de la otra, según su propuesta, sería precisamente la facultad de reconocer un error en la clasificación y aprender de él. Al señalar este elemento normativo, Allen ofrece una contrapartida a la afirmación de Davidson de que «poseer un concepto es *clasificar* objetos o propiedades o eventos o situaciones al tiempo que se entiende que lo que ha sido clasificado podría no pertenecer a la clase asignada» (Davidson, 1997, pág. 25). Davidson habla de comprender que la clasificación es falible, y se expresa como si ello hubiera de hacerse de antemano, o al menos simultáneamente al acto de clasificación. Un organismo solo podría reconocer una clasificación como errónea si se hubiera violado una regla de clasificación que estuviera siguiendo explícitamente. Esto, de nuevo, restringe la posesión de conceptos al ser humano. En cambio, Allen exige únicamente que el organismo pueda detectar y corregir sus errores una vez cometidos, aunque no posea la noción de error, ni reconozca previamente la posibilidad del mismo, y esta mera capacidad de corrección a partir de la experiencia no exige ni el seguimiento explícito de una regla ni la posesión de un lenguaje[12].

---

[11] Herrsnstein (1990) distingue hasta cinco niveles en el ascenso abstractivo: (1) mera discriminación, (2) categorización por memorización, (3) categorización abierta basada en la similitud perceptiva, (4) conceptualización y (5) establecimiento de relaciones abstractas (como igualdad o diferencia). Según esta clasificación de niveles, la categorización basada en estímulos perceptivos no indicaría aún la capacidad para formar conceptos. Sería necesario además que la categorización se basara en propiedades abstractas.

[12] Debe hacerse notar que los defensores de la existencia de conceptos en los animales no lingüísticos no se comprometen tampoco con la tesis de Davidson de que para tener creencias debe disponerse del concepto mismo de creencia, y captar que estas pueden ser verdaderas o falsas. No es necesario sostener que los animales poseen estos conceptos de alto nivel. Como se dijo en una nota anterior, cabe atri-

Los defensores de la tesis «minimalista» de que para atribuir conceptos a un animal basta la mera capacidad de discriminación sistemática sostienen que el criterio para hacer dicha atribución es que el organismo sea capaz de generar la misma norma de respuesta o la misma operación cognitiva ante los mismos estímulos sensoriales. Al añadir Allen como criterios adicionales las capacidades para detectar y corregir los errores en la clasificación, su propuesta es más restrictiva, pero —y esto es lo fundamental— aún resulta lo suficientemente abierta como para no excluir de antemano la posibilidad de conceptos en animales no lingüísticos.

Los investigadores en cognición animal y, en especial, en procesos de categorización se interesan muy en particular por el grado de abstracción que puede alcanzar esta capacidad discriminatoria y si hay animales capaces de clasificar objetos basándose en la semejanzas o en diferencias significativas en los objetos debidas a propiedades de carácter no meramente perceptivo. Es, en efecto, importante averiguar cuándo la discriminación y la mejora de la clasificación se hacen atendiendo únicamente a rasgos directamente perceptibles y cuándo se hacen atendiendo a propiedades más abstractas y no directamente perceptibles. No es infrecuente incluso encontrar trabajos en los que se entiende que no hay auténtica categorización conceptual si la clasificación no obedece a propiedades con alto nivel de abstracción, como es el caso de las propiedades funcionales (para qué sirve, cómo se usa, etc.) o de las propiedades relacionales (más grande que, mismo que, diferente de, etc.).

Es importante subrayar en este punto que no debe esperarse que las clasificaciones realizadas por los animales sean en todo coincidentes con las realizadas por los seres humanos. Sus conceptos podrían ser muy distintos de los nuestros, especialmente si tenemos en cuenta que algunos animales poseen capacidades perceptivas, como la ecolocalización en los delfines y murciélagos, de las que carecemos los humanos (cfr. Glock, 2000 y Bermúdez, 2003). Por otra parte, su capacidad de abstracción, al carecer de lenguaje, está muy limitada y sus intereses no suelen ser los mismos que los nuestros. En vano esperaríamos, por tanto, encontrar en los animales algo parecido al concepto de voluntad o de tiempo, o al concepto de coche de alta gama. Quizás puedan discriminar entre depredadores y no-depredadores, pero difícilmente alcanzarán alguna vez el concepto de orga-

---

buir creencias a los animales sin aceptar que captan la noción de creencia (cfr. Lurz 2011).

nismo heterótrofo. Solo la investigación empírica podría eventualmente determinar el grado de coincidencia que puede esperarse entre sus conceptos y los nuestros.

3. Categorización conceptual en primates

En el momento actual, hay numerosos datos experimentales que nos indican que los monos, como los babuinos, pueden categorizar de acuerdo con criterios que implican cierto nivel de abstracción. Por ejemplo, pueden clasificar entre cosas comestibles y cosas que no lo son, y hacerlo incluso mediante fotos. Pueden también juzgar si dos objetos son iguales o diferentes en cuanto a su pertenencia a las categorías de comestible y no comestible (cfr. Vauclair, 2002). En la categorización forzadamente ultrarrápida de imágenes de animales frente a imágenes de no-animales, los monos rhesus se desenvuelven tan bien como un humano ante esa misma tarea, tanto en el número de fallos como en la rapidez con la que se efectúa la categorización (cfr. Girard, Jouffrais y Kirchner, 2008). Ello implica que algunas especies de monos son capaces de formar clases asociativas en sus categorizaciones —por ejemplo, reconociendo como animales a los pájaros y a los mamíferos, o reconociendo como comestible una fruta y una verdura. Ascienden, pues, en su categorización a un nivel superior al de la clasificación meramente perceptiva. Pueden encontrar similitudes y diferencias entre objetos, pero también pueden encontrarlas entre *tipos* de objetos y establecer relaciones entre ellos. Por eso, no solo clasifican una manzana como similar en su forma y color a otra manzana, sino que también son capaces de clasificar una manzana como similar a un plátano (en lugar de cómo similar a un juguete) porque ambos son comestibles. Esta capacidad se ha atribuido también a las palomas (cfr. Roberts y Mazmanian, 1988 y Zentall *et al.,* 2008), aunque es necesario admitir que tanto en el caso de las palomas como en el de los monos sigue en discusión si en realidad la clasificación habría podido ser efectuada por estos animales basándose en similitudes perceptivas subyacentes no detectadas por el experimentador.

En chimpancés está bien documentada su capacidad para discriminar objetos pertenecientes a categorías tanto naturales como artificiales, esto es, categorías de objetos creados por el ser humano. Clasifican sin problemas los objetos por sus rasgos perceptibles, como la forma, el color, el tamaño o el material del que están hechos, al igual que las aves y los monos. Además, en un nivel mayor

de abstracción, pueden clasificarlos por sus propiedades funcionales, distinguiendo, por ejemplo, entre un objeto que puede servir como herramienta de otro que no. Algunos experimentos indican que pueden asimismo realizar inferencias transitivas e inferencias por analogía para realizar estas clasificaciones[13]. Estas habilidades implican el uso de relaciones de segundo orden y, por tanto, que las categorizaciones no se realizan solo por rasgos preceptivos. Exigen cierta conceptualización[14].

Una gorila del zoológico de Toronto llamada Zuri ha sido capaz de clasificar fotografías con seres humanos frente a otras con gorilas u orangutanes, incluyendo correctamente la fotografía de un gorila albino entre las de los gorilas. Esta clasificación podría estar basada únicamente en rasgos perceptivos. Sin embargo, Zuri también fue capaz de clasificar satisfactoriamente de acuerdo con criterios más abstractos, por ejemplo, fotografías de animales frente a fotografías de no-animales, y fotografías de animales frente a fotografías de comida. En cambio, sus resultados fueron más pobres en la clasificación de acuerdo con criterios de un nivel intermedio de abstracción, como la basada en distinguir fotografías de primates de las de no-primates. Los autores del estudio sugieren —aunque admiten que los datos no son una prueba definitiva— que en los gorilas la categorización tiene una base conceptual y no meramente perceptiva. O dicho de otro modo, que sus capacidades para la categorización alcanzan a formar conceptos relacionales (cfr. Vonk y MacDonald, 2002).

Resultados incluso algo mejores han sido obtenidos en un experimento similar realizado posteriormente con seis orangutanes (cfr. Vonk y MacDonald, 2004). En esta ocasión se trataba de clasificar fotografías de orangutanes frente a otras de diversos tipos de primates, fotografías de primates frente a otras de no-primates, y fotografías de animales frente a otras de no-animales. Los orangutanes tuvieron ligeramente más dificultad en el nivel mayor de abstracción (animales frente a no-animales). En el nivel intermedio, en cambio

---

[13] Hay indicios de que algunas especies de monos también pueden realizar este tipo de inferencias (cfr. Fagot y Parron, 2010), pero, en el extremo contrario, algunos autores críticos niegan que realmente los experimentos realizados hayan mostrado que los animales puedan realizarlas (cfr. Penn, Holyoak y Povinelli, 2008). Son interesantes las réplicas que aparecen inmediatamente después de este último artículo citado.

[14] Cfr. Spinozzi 1996, Spniozzi *et al.,* 1999; Thompson y Oden, 2000; Brown y Boysen, 2000; Tanaka, 2001; Vonk, 2003; Langer, 2005 y Marsh y MacDonald 2008; Flemming y Kennedy, 2011.

(primates frente a no-primates), sus resultados fueron mejores que los de Zuri. Los orangutanes, por tanto, al igual que los gorilas y los chimpancés pueden aprender conceptos correspondientes a diferentes niveles de abstracción.

En el campo de la cognición animal, la atribución de conceptos, creencias y deseos a los chimpancés y a los grandes simios es habitual por parte de los investigadores. Y no deberíamos sorprendernos por ello. Hay experimentos realizados con primates que muestran que no solo son capaces de seleccionar entre objetos que les serán útiles como herramientas en una tarea a desarrollar horas más tarde, sino que pueden mejorar en dicha elección en ocasiones posteriores. Estos experimentos, por tanto, son un apoyo más para pensar que estos primates satisfacen las tres condiciones establecidas por Allen para la atribución de conceptos. Al fin y al cabo, si pueden mejorar la elección de herramientas realizada con horas de antelación, están entonces mejorando su clasificación en herramienta útiles e inútiles para la tarea exigida. Nicholas Mulcahy y Josep Call entrenaron a orangutanes y a bonobos para que aprendieran a obtener uvas con distintos instrumentos. Cuando hubieron aprendido, los sometieron al siguiente experimento: les ofrecieron diferentes instrumentos, unos adecuados y otros inadecuados para obtener la uvas, y les hicieron esperar en otra habitación, durante una hora en un experimento y durante catorce horas en otro, antes de volver a la habitación donde estaba el dispositivo con las uvas. Tras varios ensayos, en más de la mitad de los casos los orangutanes y los bonobos llevaban un instrumento adecuado a la habitación de espera para utilizarlo después en la obtención de las uvas (cfr. Mulcahy y Call, 2006, y para un experimento análogo y perfeccionado Osvath y Osvath, 2008).

Esta capacidad para transportar y conservar herramientas que se usarán en tareas futuras es interpretada como una prueba de que son capaces de planear con antelación el desarrollo de una tarea, cosa que, por ejemplo, los monos capuchinos no son capaces de hacer. Su uso de herramientas parece limitado al mero ensayo y error (cfr. Visalberghi *et al.,* 1995 y Jalles-Fihlo *et al.,* 2001). La planificación de acontecimientos futuros exige una representación sobre lo que aún no se ha producido, una recreación o simulación de la acción aún por realizar y una anticipación del resultado. Podría argüirse que esta capacidad pertenece al ámbito de la inteligencia práctica y que en sí misma es irrelevante para la cuestión que aquí consideramos del aprendizaje y uso de conceptos. Sin embargo, en mi opinión, el transporte, conservación y manipulación de herramientas exige también un cierto grado de conceptualización en el sentido

descrito, ya que estas actividades implican por lo general capacidades clasificatorias abstractas. Un dato que confirma que estas habilidades alcanzan un nivel de complejidad mental muy sofisticado lo proporciona el descubrimiento de que los chimpancés de Fongoli, en Senegal, obtienen y preparan lanzas y punzones con los que cazan gálagos, otros pequeños primates nocturnos de la zona, que se ocultan en los huecos de los árboles. La preparación de esos utensilios es compleja y comporta al menos cuatro pasos (cfr. Pruetz y Bertolani, 2007).

Ahora bien, pese a poseer esta bien conocida habilidad para la fabricación y el transporte de herramientas, las capacidades de planificación de los simios no alcanzan más que un futuro cercano (no más de unas cuantas horas). Por lo que se sabe, no pueden planificar acciones a largo plazo, ni realizar planes que vayan en secuencia uno tras de otro. Pero aún así, estos resultados experimentales son sumamente importantes porque muestran que una capacidad cognitiva tan altamente sofisticada como es la planificación previa de las acciones no es exclusiva de los seres humanos y que, por tanto, su origen evolutivo debe ser situado es muy anterior a la aparición de nuestra especie. Y además, como señalan Mathias y Helena Osvath al final del artículo citado más arriba:

> [Estos resultados] implican que los simios usan un tipo de cognición que describimos como auto-consciente cuando la exhiben los humanos. Los resultados encajan bien con los datos neurológicos que indican la experiencia por parte de los chimpancés de un mundo interior mental [...]. Estos hallazgos son interesantes tanto cuando consideramos el estudio de los grandes simios actuales como cuando discutimos la evolución de la cognición humana. [...] Cuando los trasladamos a la evolución cognitiva humana, estos datos apoyan a las teorías que afirman que la habilidad para planificar necesidades futuras precede filogenéticamente al lenguaje y que incluso facilitó la evolución del sistema comunicativo de los seres humanos (Osvath y Osvath, 2008, pág. 673).

Son diversos los primates que pueden modificar las herramientas a su disposición para adecuarlas a su uso. Por ejemplo, pueden acortar un palo o pulir su superficie. Pero los chimpancés en cautividad y en contacto con los humanos se han mostrado capaces de hacer estas modificaciones realizando inferencias sobre las propiedades físicas y funcionales de dichas herramientas, lo cual implica una comprensión de las relaciones causales entre ellas y los resultados

que se buscaban conseguir (cfr. Bania *et al.,* 2009). Así pues, pese a que las dudas aún no se han disipado (cfr. Penn y Povinelli, 2007 y Penn, Holyoak y Povinelli, 2008), los datos experimentales van dejando cada vez más claramente establecido que los chimpancés pueden realizar inferencias causales, como las implicadas en el uso y modificación de herramientas, reconociendo en algunas ocasiones cuál puede ser la causa de un efecto observado. En uno de los experimentos recientes (cfr. Hanus y Call, 2008) los chimpancés observaban cómo una banana era escondida en uno de los dos recipientes situados cada uno de ellos en el extremo de los brazos de una balanza. Cuando se les dejaba buscar la banana, ya desde el primer intento, iban en la mayor parte de las ocasiones a buscarla en el recipiente situado en el brazo de la balanza que estaba más bajo. Habían entendido, por tanto, que el peso de la banana hacía que la balanza se inclinara de ese lado.

4. Metacognición

Es innegable que la inaccesibilidad al uso del lenguaje impone serios límites cognitivos a los animales. Se ha dicho, por ejemplo, que para tener pensamientos sobre los propios pensamientos es necesario tener lenguaje (cfr. Bermúdez, 2003). Y no cabe duda de que para ciertos niveles es así. Sin lenguaje no parece posible llegar a pensar que los números son un tipo muy especial de entidades o que la imaginación de Borges era superior a la de Melville. No obstante, no debería entenderse esto en el sentido mucho más amplio de que solo los seres poseedores de un lenguaje pueden tener algún tipo de acceso cognitivo a sus propios estados de conocimiento, ya que de nuevo hay experiencias que indican que los primates no humanos tienen creencias acerca de sus estados de conocimiento.

En efecto, los primates muestran signos de *metacognición* en el sentido de saber si poseen o no un cierto conocimiento acerca de algo. Los monos rhesus, por ejemplo, al igual que los delfines, saben cuándo no están seguros de algo y saben también cuándo han olvidado algo. Los chimpancés, por su parte, saben cuándo no han visto algo determinado, cuándo sus congéneres han visto o no algo determinado y saben también cuándo están seguros o no de algo[15].

---

[15] Cfr. Tomasello, Call y Hare, 2003 y Call, 2006, y para una discusión crítica Hampton, 2009.

Unos experimentos publicados en 2010 (Call, 2010) señalan que los grandes simios no solo detectan y corrigen sus errores (como exigían los criterios [2] y [3] de Allen), sino que además saben cuándo pueden estar equivocados. Cuando son sometidos a pruebas en las que se incrementa el tiempo de espera para dar una respuesta (seleccionar un tubo que posiblemente oculta comida) o se aumenta el valor de la recompensa (comida más o menos apetecible), se aseguran con más cuidado de dar con la respuesta correcta. Esto último es algo muy destacable, porque —una vez descartado que recuerden mejor la localización de la comida menos apetecible— indica que los simios sometidos al experimento —seis chimpancés, cuatro bonobos, cinco oraguntanes y seis gorilas— buscaban tener un grado de certeza mayor en su elección cuando la pérdida por error en dicha elección tenía mayor importancia para ellos. En el experimento diseñado a tal efecto, se introducía la comida en uno de dos tubos dispuestos para ello. En unas ocasiones el simio sujeto a experimentación podía ver el tubo donde se había escondido la comida y en otras ocasiones se le ocultaba el proceso por medio de una pantalla. Podía hacer una sola elección, y si acertaba con el tubo que ocultaba la comida, se quedaba con esta. Los simios miraban con más frecuencia dentro de los tubos antes de hacer la elección cuando no habían visto claramente dónde ocultaba el experimentador la comida, lo cual era lo esperable en un simio en función de los datos obtenidos en experimentos previos. Pero lo más sorprendente es que, en los experimentos en los que habían visto en qué tubo se depositaba la comida, también miraban en ocasiones dentro de este antes de hacer la elección, y que esta conducta era mucho más frecuente cuando el alimento era de gran valor para ellos, como una banana, que cuando el alimento era de menos valor, como una lechuga. Al final del artículo, Josep Call efectúa el siguiente comentario:

> Una forma de caracterizar en líneas generales los resultados del presente estudio es que los sujetos no están meramente inseguros de algo, sino que pueden también saber que pueden estar equivocados (e incluso son capaces de experimentar ansiedad con anticipación) particularmente después de un largo retraso entre la colocación de la comida y su obtención, y cuando es lo que más importa (i. e., cuando está en juego comida de gran calidad). [...] Nótese que la comprobación [mirar dentro del tubo] puede incrementarse por diferentes razones, incluyendo las recompensas altas, el tiempo transcurrido o el no haber visto colocar la comida. Pero el principio es siempre el mismo: intentar reducir la

> probabilidad de estar equivocado, y no solo la incertidumbre, porque los sujetos son muy certeros en sus búsquedas (Call, 2010, pág. 699).

En cuanto a la comprensión y el razonamiento acerca de *lo que saben o no los otros,* también pueden citarse algunos resultados interesantes. Los chimpancés siguen la mirada de otros chimpancés o de humanos, para ver cuál es el objeto de su atención. Esto puede ser interpretado como un signo de que comprenden que la atención de los otros está dirigida hacia cierto lugar de modo intencionado. Los chimpancés serían, pues, capaces de entender que los otros están interesados en objetos o sucesos que no están en ese momento al alcance de su vista pero sí a la de esos otros y, por tanto, tendrían una cierta comprensión del otro como un agente intencional.

Povinelli y sus colaboradores creen, sin embargo, que esa interpretación es excesiva. Admiten que ciertos animales tienen algún tipo de acceso metacognitivo a sus propios estados de conocimiento, pero no que sea necesario apelar a una comprensión de esos estados o de los de los otros individuos como *estados mentales*. Según su opinión, lo único que ha sido establecido es que el seguimiento de la mirada es una respuesta automática ante determinados factores que nada tienen que ver con que los chimpancés se representen hacia dónde se dirige la atención de los otros. Los chimpancés no han entendido que el otro tiene una experiencia mental visual distinta de la suya, simplemente han aprendido que si miran en la dirección en la que mira el otro y ojean por allí, podrán encontrar algo interesante (cfr. Povinelli, Bering y Giambrone, 2000).

Esta conclusión escéptica no es compartida, sin embargo, por otros experimentadores y observadores de la conducta de los primates. Josep Call discrepa expresamente de esta interpretación de «bajo nivel» acerca de las capacidades de los chimpancés para la comprensión de las intenciones de los otros. De los experimentos que él realizó, Call concluye que «los chimpancés entienden que sus informantes están mirando a algo específico en una localización particular», aunque concede que esto «no significa necesariamente que sean capaces de imaginar la experiencia visual de los otros o de entender que la creencias de los otros acerca de las cosas pueden ser diferentes de las suyas propias y de la realidad.» (Call, 2001)[16]. Uno de los experimentos más notables (cfr. Hare, Call y Tomasello, 2006) mostró

[16] Cfr. Hare *et al.,* 2000, Bräuer, Call y Tomasello, 2007, y para una revisión, Colmenares, 2005.

que los chimpancés son capaces de engañar intencionalmente a un ser humano, ocultándose a su vista para conseguir una pieza de comida en disputa. También se ha comprobado que, al menos en un contexto competitivo, los chimpancés saben que si uno de sus compañeros ha visto dónde un ser humano escondía comida, entonces sabe dónde está la comida (cfr. Hare, Call y Tomasello, 2001). Todo ello sugiere que no solo saben qué puede ver y no ver un ser humano o un congénere, sino que usan dicha información para conseguir sus fines, procurando que este no vea ciertas cosas o acciones.

5. ¿En qué medida poseen los simios una Teoría de la Mente?

Nada de lo dicho hasta ahora significa, sin embargo, que quepa afirmar que los grandes simios poseen una Teoría de la Mente. Por tal cosa se entiende la capacidad para atribuir *a otros individuos* estados mentales, como creencias, propósitos y deseos, con el fin de poder, mediante dicha atribución, predecir e interpretar la conducta de esos individuos. Es la capacidad para leer la mente del otro, para saber qué quiere, qué piensa, qué sabe o qué se propone hacer; para entender su comportamiento en función de lo que pasa por su mente. Algo que, por cierto, el ser humano parece adquirir en torno a los cuatro años de edad, y que los autistas nunca adquieren.

Hay casos que apoyan la tesis de que los chimpancés tienen una Teoría de la Mente en el sentido de que son capaces de representarse las creencias, planes, intenciones, deseos, y hasta razonamientos de otros chimpancés o de los seres humanos que interactúan con ellos. Incluso se han mostrado capaces de engañar a otros congéneres (cfr. Whiten y Byrne, 1988). Pero hay igualmente casos en que no está tan claro que los simios puedan interpretar de la forma descrita la mente de otros. De modo que la cuestión permanece irresuelta.

David Premack sostiene (Premack, 2007) que los chimpancés y los monos atribuyen solo dos tipos de estados mentales a los otros: la búsqueda dirigida hacia una meta y la percepción, pero no pueden atribuirles conocimiento. Sin embargo, hay indicios claros de que sus límites no son tan estrechos. Un experimento reciente (cfr. Schmelz, Call y Tomasello, 2011) ha mostrado que en algunas situaciones los chimpancés pueden saber qué inferencia han realizado otros chimpancés. Cuando se les da la opción de elegir entre dos placas, una depositada de forma completamente horizontal sobre una mesa y la otra inclinada, suelen elegir la inclinada, infiriendo

que esa inclinación puede deberse a que debajo de ella hay comida. En el experimento en cuestión se dejaba que un chimpancé viera cómo se depositaba alimento debajo de la placa que quedaba inclinada y también en un agujero situado debajo de la placa que permanecía completamente plana. A continuación se permitía a otro chimpancé competidor, que no había visto nada de este proceso, que eligiera una de las placas, sin que el primer chimpancé viera el resultado de su elección. Finalmente se dejaba elegir a este. El resultado era que este chimpancé ignoraba la placa que quedaba inclinada y se dirigía a la placa situada horizontalmente con más frecuencia de lo que sucedía cuando él era el primero en hacer la elección. La mejor explicación de este resultado es que el chimpancé sabía que su competidor había inferido que la comida estaría debajo de la placa inclinada y que la habría cogido de allí, quedando ya solo la comida que había en el agujero situado debajo de la placa horizontal. Los autores hacen un comentario reseñable:

> Si definimos el pensar como el ir más allá de la información dada en la percepción para hacer inferencias, podemos concluir que no solo el pensar no es una provincia exclusiva de los seres humanos, sino que tampoco lo es el pensar sobre el pensar (Schmelz, Call y Tomasello, 2011, pág. 3078).

Nadie niega que haya pensamientos que están fuera del alcance de cualquier animal, por sofisticadas que sean sus capacidades cognitivas. En lo que respecta a los aspectos metacognitivos, es dudoso que los chimpancés sean capaces de atribuir falsas creencias a otros individuos, es decir, que lleguen a predecir qué hará otro individuo bajo el supuesto de que este tiene una creencia que no se corresponde con el estado de las cosas. Pueden entender que otro chimpancé desconozca algo, pero no que crea algo falso (cfr. Kaminski, Call y Tomasello, 2008). Esto, sin embargo, suele ser considerado como un test fundamental para saber si se tiene o no una Teoría de la Mente, porque solo en el caso de poder atribuir creencias falsas a otros individuos tenemos una prueba clara de que se comprende que el otro tiene estados mentales distintos de los propios y de la situación real en el mundo. Los más optimistas pueden, pese a todo, aducir un experimento que indicó que los chimpancés igualaban en esta capacidad a los niños de 4 y 5 años (cfr. O'Connell y Dunbar, 2003). Y otras experiencias han mostrado que una orangutana llamada Dona era capaz, en ciertos casos, de reconocer inmediatamente que su cuidador estaba en una creencia falsa (cfr. Gómez, 2005).

Pero, en cualquier caso, aun en las ocasiones en las que puede parecer en principio que algunos primates comprenden los estados mentales de otro, como las que hemos mencionado, los más escépticos pueden encontrar sin demasiados problemas interpretaciones no mentalistas de la conducta observada, o interpretaciones que no apelen a estados metacognitivos; o bien pueden poner en cuestión la metodología empleada en la observación o el experimento, ya que en ocasiones han sido meras observaciones anecdóticas o esporádicas (cfr. Povinelli y Vonk, 2003 y Carruthers, 2008).

6. Algunas puntualizaciones sobre pensamiento y lenguaje

Esta acumulación de ejemplos que he presentado de lo que hay buenas razones para llamar 'pensamiento animal' e incluso 'pensamiento conceptual animal' no debe confundirnos acerca de su verdadero alcance con respecto a nuestro propósito inicial. Hay que admitir que el trabajo empírico no es por sí mismo determinante de la decisión a tomar. No solo es importante saber qué pueden hacer los animales, sino que también lo es saber si eso que pueden hacer está siendo interpretado correctamente y se parece lo suficiente a lo que solemos llamar pensamiento. Hemos de considerar si estamos dispuestos a llamarle también así, por alguna razón justificada. Dicho de otro modo, para saber si los animales piensan, no basta con averiguar lo que son capaces de hacer. Debemos aclarar también qué vamos a considerar como una muestra clara de pensamiento. Claro está que la labor del filósofo en este punto debe procurar no solo la clarificación conceptual, sino la explicación satisfactoria de la conducta de los científicos que trabajan en cognición animal. Sería probablemente de muy poca utilidad que el análisis filosófico llevara a una noción de 'concepto' o de 'pensamiento' que implicara que los científicos están completamente equivocados al emplear esas nociones en el contexto de la investigación en cognición animal, como hemos visto que hacen de hecho.

Este proceso no tiene por qué desembocar en el reconocimiento de que lo que hace el animal cae o no bajo el significado de nuestros viejos términos epistemológicos. En ocasiones puede llevar a que se modifique dicho significado, o a que se inventen otros términos nuevos para abarcar matices que los términos tradicionales no recogen. Y no es infrecuente que esas ocasiones sean las más fructíferas para el avance del conocimiento. En las ciencias cognitivas el término 'cognición' ha sustituido al más tradicional de 'conocimiento'

—en buena medida para despejar el camino a su atribución a animales y a máquinas. De forma análoga, un término menos cargado con lastres filosóficos que 'pensamiento' —quizás 'procesos mentales' o alguno similar— y menos comprometido que el término 'concepto' con elaboraciones realizadas teniendo al ser humano como referente —quizás el ya mencionado de 'categorización conceptual'— podrían permitir realizar avances en la comprensión de las diferencias y similitudes que mantienen los seres humanos con los demás animales. Podrían aducirse razones adicionales para este cambio. No debe descartarse la posibilidad de que el término 'concepto' no designe un género natural, sino procesos mentales heterogéneos, y, en tal caso, debiera ser retirado del discurso científico, o bien, debiera ser dividido en dos o más nociones diferentes. Podría, en especial, distinguirse entre las representaciones mentales básicas que intervienen en procesos lingüísticos y las que intervienen en procesos cognitivos no lingüísticos, como la categorización y las inferencias no lingüísticas, y reservar para las primeras el término 'concepto' (cfr. Machery, 2005 y 2009 y Piccinini y Scott, 2006). Pero, en última instancia, hay que ser conscientes de que, como venimos repitiendo, una solución puramente terminológica para salvaguardar la singularidad de los seres humanos no nos enseñará mucho acerca de nuestras capacidades cognitivas ni acerca de las capacidades cognitivas de los animales. De lo que se trata es de averiguar qué pueden hacer los animales en su trato cognitivo con el mundo, aunque para describirlo tengamos que renegociar el significado de nuestros viejos términos.

Del mismo modo, tampoco conviene olvidar que si bien la carencia de un lenguaje no impide, para la mayoría de los autores, la posesión de una mente, la aparición del lenguaje ha hecho de la mente humana algo sumamente peculiar que excede en sus capacidades a cualquier cosa conocida entre los animales. Nuestro lenguaje modifica y potencia nuestras capacidades cognitivas de una forma extraordinaria. Potencia enormemente nuestra capacidad de abstracción, así como el establecimiento de relaciones y de analogías, y posibilita las nuevas combinaciones de conceptos, la complejidad y el distanciamiento en la planificación de las acciones, la exactitud en la cuantificación, el ascenso a niveles diversos de atribución de estados intencionales (A cree que B cree que él cree que C cree que *p),* la formulación de preguntas, etc. Una de sus aportaciones fundamentales ya la señaló Quine (1997): el lenguaje permite, entre otras cosas, la reificación de las entidades que son objeto de nuestra experiencia, y de las entidades abstractas, como los números, y, en co-

nexión con esto, permite situar, mediante los tiempos verbales, a dichas entidades en un tiempo que no se reduce al mero presente; un tiempo que recorre desde un pasado remoto hasta un lejano futuro, algo de lo que carecen por completo los animales. Pero sobre todo, si hubiera que señalar un rasgo en el que se resume todo, el lenguaje posibilita lo que Tomasello (2000, pág. 357) designa como la «naturaleza colectiva» de la cognición humana. Posibilita que los seres humanos puedan cooperar en la tarea de conocer el mundo y generar de ese modo una cultura acumulativa en la que las generaciones sucesivas pueden beneficiarse de los avances conseguidos por las anteriores.

La posesión de un lenguaje sofisticado y con sintaxis compleja no solo incrementó exponencialmente nuestras posibilidades de comunicación, sino que nos permitió, como señala Dennett, pasar de ser meramente curiosos a ser inquisitivos, esto es, nos llevó a formular una gran variedad de preguntas acerca del mundo (2006, pág. 368). Estas preguntas fueron el comienzo de nuestra filosofía y de nuestra ciencia. Algunas de ellas, además, especialmente las de la filosofía, son preguntas de segundo grado: son preguntas acerca de ellas mismas o acerca de otras preguntas (por ejemplo, ¿qué tiene sentido preguntar?, ¿qué métodos son los más fiables para obtener buenas respuestas?, ¿cómo se pueden corregir los errores con facilidad?). Hemos visto que algunos primates parecen tener cierto grado de metacognición o tener representaciones acerca de representaciones; sin embargo, la posibilidad de reflexionar críticamente sobre ellas, por lo que sabemos, está por completo fuera de su alcance. Para ello, el lenguaje se torna un vehículo imprescindible. Gracias al lenguaje, solo los seres humanos podemos evaluar nuestras creencias y nuestros razonamientos, ver en qué medida esas creencias proceden de fuentes fiables, encajan con otras o encajan con la evidencia disponible, y buscar así constantemente su perfeccionamiento. En este sentido más preciso, tiene razón José Luis Bermúdez (2003, caps. 8 y 9) cuando sostiene que solo los poseedores de lenguaje pueden pensar (críticamente) sobre sus pensamientos (o sobre los de otros). Lo que aún permanece en la oscuridad es si todos estos logros cognitivos debidos a la posesión de lenguaje tienen o no un origen dilatado en el tiempo, y si algunos deben situarse tan solo hace unos 40 000 años, cuando según diversos antropólogos se produjeron cambios sustanciales en la mente de los seres humanos. Si este último fuera el caso, la mera posesión del lenguaje no habría significado durante mucho tiempo una brecha tan grande entre la mente animal y la mente humana.

7. Conclusiones

Los estudios realizados en las últimas décadas en cognición animal han tornado sumamente implausible la tesis de que no puede haber auténtico pensamiento en seres que carecen de lenguaje. No solo se ha mostrado que cabe atribuir conceptos no lingüísticos a algunos animales, especialmente a primates no humanos, sino que la capacidad para realizar ciertas inferencias no exige la posesión de lenguaje. La conclusión que se hace cada vez más inevitable es que hay pensamiento conceptual en animales, y por tanto, que el lenguaje no es un requisito imprescindible del pensamiento, ni siquiera del pensamiento conceptual. A finales de la década de los 70 un grupo de psicólogos dedicados al estudio de la cognición animal escribía —aunque todavía retenidos por las dudas: «En el futuro, la concepción que el hombre tiene del hombre puede verse grandemente alterada por la concepción que el hombre tenga del chimpancé» (Gallup *et al.,* 1977, pág. 311). Más de treinta años después de esa afirmación y tras acumular experimentos y observaciones acerca de la mente animal, puede decirse sin ambages que ese futuro ha llegado ya. A la filosofía le toca ahora extraer todas las consecuencias.

Referencias

Allen, C., «Animal Concepts Revisited: The Use of Self-Monitoring as an Empirical Approach», *Erkenntnis,* 51 (1), 1999, 33-40.

— y Hauser M. D. «Concept Attribution in Nonhuman Animals: Theoretical and Methodological Problems in Ascribing Complex Mental Processes», *Philosophy of Science,* vol. 58, núm. 2, 1991, 221-240.

Avarguès-Weber, A., Dyer, A. G. y Giurfa, M., «Conceptualization of Above and Below Relationships by an Insect», *Proceedings of the Royal Society,* B, 278, 2011, 898-905.

Baillargeon, R., «Young Infants' Reasoning about the Physical and Spatial Characteristics of a Hidden Object», *Cognitive Development,* 2, 179-200.

Bania, A. E., Harris, S., Kinsley H. R. y Boysen S. T., «Constructive and Deconstructive Tool Modification by Chimpanzees *(Pan troglodytes)», Animal Cognition,* 12, 2009, 85-95.

Bermúdez, J. L., *Thinking without Words,* Oxford, Oxford University Press, 2003.

Bernard, J., Stach S. y Giurfa, M., «Categorization of Visual Stimuli in the Honeybee *Apis mellifera», Animal Cognition,* 9, 2006, 257-270.

Brandom, R. *Hacerlo explícito. Razonamiento, representación y compromiso discursivo* (trad. Ángela Ackerman y Joana Roselló), Barcelona, Herder, 2005.

Bräuer, J., Call J. y Tomasello, M., «Chimpanzees Really Know What Other Can See in a Competitive Situation», *Animal Cognition,* 10, 2007, 439-448.
Brown, D. y Boysen, S. T., «Spontaneous Discrimination of Natural Stimuli by Chimpanzees *(Pan troglodytes)», Journal of Comparative Psychology,* 114(4), 2000, 392-400.
Call, J., «Chimpanzee Social Cognition», *Trends in Cognitive Sciences,* vol. 5, núm. 9, 2001, 388-393.
— «Descartes' Two Errors: Reason and Reflection in the Great Apes», en S. Hurley y M. Nudds (eds.) *Rational Animals?,* Oxford, Oxford University Press, 2006, 219-234.
— «Do Apes Know that They Could Be Wrong?», *Animal Cognition,* 13, 2010, 689-700.
Carey, S., *The Origin of Concepts,* Oxford, Oxford University Press, 2009.
Carruthers, P., «On Being Simple Minded», *American Philosophical Quarterly,* 41 (2004), 205-222.
— «Meta-cognition in Animals: A Skeptical Look», *Mind & Language,* 23 (1), 2008, 58-89.
Chater, N. y Heyes, C., «Animal Concepts: Content and Discontent», *Mind and Language,* vol. 9, núm. 3, 1994, 209-246.
Colmenares, F., «De laberintos sociales y de cómo salir de ellos: inteligencia social», en F. Guillén-Salazar (ed.), *Existo, luego pienso. Los primates y la evolución de la inteligencia humana,* Madrid, Ateles Editores, 2005, 75-128.
Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation,* Oxford, Clarendon Press, 1984.
— «Seeing through Language», en J. Preston (ed.), *Thought and Language,* Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 15-27.
— «The Emergence of Thought», *Erkenntnis,* 51, 1999a, 7-17.
— «Reply to Simon J. Evnine», en L. Hahn (ed.) *The philosophy of Donald Davidson,* Chicago, Open Court, 1999b.
Delius, J. D. y Godoy, A., «Los procesos cognitivos en las aves y sus diversos orígenes», en J. A. Mora (ed.), *Neuropsicología cognitiva: Algunos problemas actuales,* Archidona, Aljibe, 2001, 196-215.
Dennett, D., *Breaking the Spell,* Nueva York, 2006, Penguin Books.
Dewey, J., «Interpretation of Savage Mind», The Psychological Review, vol. IX, núm. 3, 1902, 217-230.
Dretske, F., *Naturalizing the Mind,* Cambridge, MA, The MIT Press, 1995.
Duhau, L., «Do Bees Really Have Concepts?: A Discussion of Carruthers' Criteria for Conceptuality», *Teorema,* vol. XXIX/2, 2010, 125-134
Dummett, M., *Origins of Analytical Philosophy,* Duckworth, Londres, 1993.
Emery, J. N. y Clayton, N. S., «The Mentality of Crows: Convergent Evolution of Intelligence in Corvids and Apes», *Science,* Dec. 10, vol. 306, 2004, 1903-1907.

Fagot, J. y Parron, C., «Relational Matching in Baboons *(Papio papio)* with Reduced Grouping Requirements», *Journal of Experimental Psychology: Animal Behavior Processes,* 36, 2010, 184-193.
Flemming, T. M. y Kennedy, E. H., «Chimpanzee *(Pan troglodytes)* Relational Matching: Playing by Their Own (Analogical) Rules», Journal of Comparative Psychology, vol. 125, núm. 2, 2011, 207-215.
Flombaum, J. I. y Santos, L. R., «Rhesus Monkeys Attribute Perception to Others», *Current Biology,* 15, 2005, 447-452.
Fodor, J., «Concepts: a Potboiler», *Cognition,* 50, 1994, 95-113.
Gallup, G. G. Jr., Boren, J. L., Gagliardi, G. J. y Wallnau, L. B., «A Mirror for the Mind of Man, or Will the Chimpanzee Create an Identity Crisis for *Homo sapiens?», Journal of Human Evolution,* 6, 1977, 303-313.
Gärdenfors, P., *How Homo became Sapiens,* Oxford, Oxford University Press, 2003.
Girard, P., Jouffrais, C. y Kirchner, C. H., «Ultra-rapid categorisation in non-human primates», *Animal Cognition,* 11, 2008, 485-493.
Glock, H. J., «Animals, Thoughts and Concepts», *Synthese,* 123, 2000, 35-64.
— *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality,* Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
— *La mente de los animales: problemas conceptuales,* Oviedo, KRK Ediciones, 2009.
Gómez, J. C., «Humpty-Dumpty y el eslabón perdido: Sobre la evolución del lenguaje a partir de la comunicación de los primates», en F. Guillén-Salazar (ed.), *Existo, luego pienso: Los primates y la evolución de la inteligencia humana,* Madrid, Ateles, 2005, 147-169.
Hampton, R. R., «Multiple demonstrations of metacognition in nonhumans: Converging evidence or multiple mechanisms?», *Comparative Cognition and Behavior Review,* 4, 2009, 17-28.
Hanus, D. y Call, J., «Chimpanzees Infer the Location of a Reward Based on the Effect of its Weight», *Current Biology,* vol. XVIII, núm. 8, R1-R2, 2008.
Hare, B., Call, J. y Tomasello, M., «Do Chimpanzees Know What Conspecifics Know?», *Animal Behaviour,* 61, 2001, 139-151.
— «Chimpanzees Deceive a Human Competitor by Hiding», *Cognition,* 101, 2006, 495-514.
Hauser, M. D., *Mentes salvajes. ¿Qué piensan los animales?,* Buenos Aires: Granica, 2000.
Herrstein, R. J., «Levels of Stimulus Control: A functional Approach», *Cognition,* 37, 1990, 133-166.
Jalles-Filho, E., Grassetto Texeira de Cunha R. y Salm, R. A., «Transport of Tools and Mental Representation: Is Capuchin Monkey Tool Behaviour a Useful Model of Plio-Pleistocene Hominid Technology», *Journal of Human Evolution,* 40, 2001, 365-377.
Kaminski, J., Call, J. y Tomasello, M., «Chimpanzees Know What Other Know, but Not What They Believe», *Cognition,* 109, 2008, 224-234.

Langer, J., «The Heterochronic Evolution of Primate Cognitive Development», *Biological Theory,* 1 (1), 2005, 41-43.
Logan, R. K., «The Extended Mind Model of the Origin of Language and Culture», en N. Gontier *et al.* (eds.), *Evolutionary Epistemology, Language and Culture,* Dordrecht, Springer, 2006, 149-167.
Lurz, R. W., «Belief Atribution in Animals: On How to Move Forward Conceptually and Empirically», *Rev. Phil. Psych.,* 2, 2011, 19-59.
Machery, E., «Concepts Are Not a Natural Kind», *Philosophy of Science,* 72, 2005, 444-467.
— *Doing without Concepts,* Oxford, Oxford University Press, 2009.
Malcom, N., «Thoughtless Brutes», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association,* 46, 1973, 5-20.
Marsh, H. L. y MacDonald, S. E., «The Use of Perceptual Features in Categorization by Orangutans», *Animal Cognition,* 11, 2008, 569-585.
McDowell, J., *Mente y mundo* (trad. Miguel Ángel Quintana), Salamanca, Sígueme, 2003.
Mendes, N., Rakoczy, H. y Call, J., «Ape Metaphysics: Object Individuation without Language», *Cognition,* 106, 2008, 730-749.
Mulcahy, J. y Call, J., «Apes Save Tools for Future Use», *Science,* 312, 2006, 1038-1040.
Newen, A. y Bartels, A., «Animal Minds and the Possession of Concepts», *Philosophical Psychology,* vol. 20, núm. 3, 2007, 283-308.
O'Connell, S. y Dunbar, R. I. M., «A Test for Comprehension of False Belief in Chimpanzees», *Evolution and Cognition,* 9, 2003, 131-140.
Osvath, M. y Osvath, H., «Chimpanzee *(Pan troglodytes)* and Orangutan *(Pongo abelii)* Forethought: Self-Control and Pre-Experience in the Face of Future Tool Use», *Animal Cognition,* 11, 2008, 661-674.
Penn, D. C., Holyoak, K. J., y Povinelli, D. J., «Darwin's Mistake: Explaining the Discontinuity between Human and Nonhuman Minds», *Behavioral and Brain Sciences,* 31, 2008, 109-178.
Penn, D. C. y Povinelli, D. J., «Casual Cognition in Human and Nonhuman Animals: A Comparative, Critical Review», *Annual Review of Psychology,* 58, 2007, 97-118.
Pepperberg, I. M., *The Alex Studies. Cognitive and Communicative Abilities of Grey Parrots,* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999.
Piccinini, G. y Scott, S., «Splitting Concepts», *Philosophy of Science,* 73, 2006, 390-409.
Povinelli, D. J., Bering, J. M. y Giambrone, S., «Toward a Science of Other Minds: Escaping the Argument by Analogy», *Cognitive Science,* 24 (3), 2000, 509-541.
Povinelli, D. J. y Vonk, J., «Chimpanzee Minds: Suspiciously Human?», *Trends in Cognitive Sciences,* 7 (4), 2003, 157-169.
Premack, D., «Human and Animal Cognition: Continuity and Discontinuity», *PNAS,* vol. 104, núm. 35, 2007, 13861-13867.
Proust, J., *Les animaux pensent-ils?,* Montrouge cedex: Bayard Editions, 2010.

Pruetz, J. D. y Bertolani, P., «Savanna Chimpanzees, *Pan troglodytes verus,* Hunt with Tools», *Current Biology,* 17, 2007, 412-417.
Quine, W. V. O., «The Flowering of Thought in Language», en J. Preston (ed.), *Thought and Language,* Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 171-176.
Quinn, P. C. *et al.,* «Development of an Abstract Category Representation for the Spatial Relation between in 6- to 10-Month-Old Infants», *Developmental Psychology,* 39(1), 2003, 151-163.
Roberts, W. A. y Mazmanian, D. S., «Concept Learning at Different Level of Abstraction in Pigeons, Monkeys and People», *Journal of Experimental Biology: Animal Behavior Processes,* 14(3), 1988, 247-270.
Rogers, L. J., *Minds of Their Own. Thinking and Awareness in Animals,* St. Leonards, Allen and Unwin, 1997.
Savage-Rumbaugh, S., Murphy, J., Sevcik, R. A. y Brakke, K. E., «Language Comprehension in Ape and Child», *Monographs of the Society for Research in Child Development,* 58, 1993, 1-221.
— W. M. Fields, P. Segerdahl y D. Rumbaugh, «Culture Prefigures Cognition in *Pan/Homo* Bonobos», *Theoria,* 54, 2005, 311-328.
Schmelz, M., Call, J. y Tomasello, M., «Chimpanzees Know that Others Make Inferences», *Proceedings of the National Academy of Science,* vol. 108, núm. 7, 2011, 3077-3079.
Searle, J., «Animal Minds», *Midwest Studies in Philosophy,* 19, 1994, 206-219.
Seyfarth, R., Cheney, D. y Marler, P., «Monkey Responses to Three Different Alarm Calls: Evidence of Predator Classification and Semantic Communication», *Science,* 210, 1980a, 801-803.
— «Vervet monkey alarm calls: Semantic communication in a free-ranging primate», Animal Bahaviour, 28, 1980b, 1070-1094.
Spelke, E., «Initial Knowledge: Six Suggestions», *Cognition,* 50, 1994, 431-447.
— «Nativism, Empiricism, and the Origins of Knowledge», *Infant Behavior and Development,* 21 (2), 1998, 181-200.
Spelke, E., Kats, G., Purcell, S. E., Ehrlich, S. M. y Brainlinger, K., «Early Knowledge of Object Motion: Continuity and Inertia», *Cognition,* 51, 1994, 131-176.
— Phillips, A. y Woodward, A., «Infants's Knowledge of Object Motion and Human Action», en D. Sperber, D. Premack y A. J. Premack (eds.), *Causal Cognition. A Multidisciplinary Debate,* Oxford, Clarendon Press, 1996, 44-78.
Spinozzi, G., «Categorization in Monkeys and Chimpanzees», *Behavioural Brain Research,* 74, 1996, 17-24.
Spinozzi, G., Natale, F., Langer, J. y Brakke, K. E., «Spontaneous Class Groping Behaviour by Bonobos *(Pan paniscus)* and Common Chimpanzees *(P. troglodytes)», Animal Cognition,* 2, 1999, 157-170.
Stephan, A., «Are Animals Capable of Concepts?», *Erkenntnis,* 51, 1999, 79-92.

Sterelny, K., «Folk Logic and Animal Rationality», en S. Hurley y M. Nudds (eds.), *Rational Animals?,* Oxford, Oxford University Press, 2006, 293-311.

Tanaka, M., «Discrimination and categorization of photographs of natural objects by chimpanzees *(Pan troglodytes)», Animal Cognition,* 4, 2001, 201-211.

Taylor, A. H. *et al.,* «Spontaneous Metatool Use by New Caledonian Crows» *Current Biology,* 17, 2007, 1504-1507.

Tomasello, M., «Primate Cognition: Introduction to the Issue», *Cognitive Science,* 24(3), 2000, 351-361.

— J. Call y Hare, B., «Chimpanzees understand psychological states – the question is which ones and to what extent», *Trends in Cognitive Science,* 7, 2003, 153-156.

Toribio, J., «The Animal Concepts Debate: A Metaphilosophical Take», *Teorema,* vol. XXIX/2, 2010, págs. 11-24.

Thompson, R. K. y Oden, D. L., «Categorical Perception and Conceptual Judgements by Nonhuman Primates: The Paleological Monkey and the Analogical Ape», *Cognitive Science,* 24 (3), 2000, 363-396.

Vauclair, J., «Categorization and Conceptual Behavior in Nonhuman Primates», en M. Bekoff, C. Allen y G. M. Burghardt (eds.), *The Cognitive Animal. Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition,* Cambridge, MA, The MIT Press, 2002, 239-245.

Visalberghi, E., Fragaszy, D. M. y Savage-Rumbaugh, S., «Performance in a Tool-Using Task by Common Chimpanzees *(Pan troglodytes),* Bonobos *(Pan paniscus),* an Orangutan *(Pongo pygmaeus),* and Capuchin Monkeys *(Cebus apella), Journal of Comparative Psychology,* vol. 109, núm. 1, 1995, 52-60.

Vonk, J., «Gorilla *(Gorilla gorilla gorilla)* and Orangutan *(Pongo abelii)* Understanding of First- and Second-Order Relations», *Animal Cognition,* 6 (2), 2003, 77-86.

— y MacDonald, S. E., «Natural Concepts in a Juvenile Gorilla *(Gorilla gorilla gorilla)* at Three Levels of Abstraction», *Journal of the Experimental Analysis of Behavior,* 78, 2002, 315-332.

Vonk, J. yMacDonald, S. E., «Levels of Abstraction in Orangutan *(Pongo abelii)* Categorization», Journal of Comparative Psychology, 118 (1), 2004, 3-13.

Weir, A. A. S., Chappell, J. y Kacelnik, A., «Shaping of Hooks in New Caledonian Crows», *Science,* Aug 9, vol. 297, 2002, 981.

Whiten, A. y Byrne, R. W., «Tactical Deception in Primates», *Behavioral and Brain Sciences,* 11, 1988, 233-244.

Xu, F., «The Role of Language in Acquiring Object Kind Concepts in Infancy», *Cognition,* 85, 2002, 223-250.

Zentall, T. R., Wasserman, E. A., Lazareva, O. F., Thompsom R. K. y Rattermann, M. J., «Concept Learning in Animals», *Comparative Cognition and Behavior Reviews,* 3, 2008, 13-45.

¿Conciencia animal?

Pedro Fernández-Llebrez del Rey

> En Occidente, el hombre no reconoce a sus hermanos, tiene la manía de creer que los animales difieren profundamente de él, y, para entretenerse en este extravío, los llama bestias; aplica, cuando caen bajo su consideración, nombres injuriosos a todas las funciones vitales que tiene con ellos en común; los declara fuera de la ley y se rebela violentamente contra la evidencia que muestra que ellos y él son esencialmente idénticos.
>
> Schopenhauer

> Y creó Dios al hombre a imagen suya y los creó macho y hembra; y los bendijo Dios diciéndoles: «Procread y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra».
>
> Génesis

> Es indecoroso de nuestra parte insistir que solo los humanos sufren, si nosotros mismos nos portamos de una manera tan indiferente frente a los demás animales. El comportamiento de otros animales vuelve falsas tales pretensiones. Ellos se parecen demasiado a nosotros.
>
> Carl Sagan

1. Los sentimientos de los animales

No recuerdo exactamente el año, pero sería sobre los noventa del pasado siglo. Sí recuerdo que era primavera y mi mujer, mis hijos y yo nos habíamos desplazado a Madrid para visitar a una parte del

resto de la familia. Entre las actividades programadas estaba una visita al parque zoológico. Es una prisión de calidad, pero una prisión a fin de cuentas, donde los animales soportan el tedio diario y la inactividad, observando el ir y venir de curiosos que los llaman con el ánimo de interactuar, aunque solo sea durante unos segundos, con especies diferentes que quizás nunca más vuelvan a encontrar. Lo mismo sucede en los safaris aunque en este caso el animal enjaulado es el otro.

El caso es que fue un día agradable en el que los niños aprendieron —supongo—, y en el que, como biólogo, yo intentaba incentivar el respeto que todos los seres vivos merecen. Pronto pude comprender lo vano de este intento.

Más o menos en el centro del lugar, en un edificio semicubierto donde los animales podían encontrar abrigo frente a las inclemencias del tiempo y en cuyo interior algunas especies tropicales habitaban en los días más gélidos del invierno, se hallaba un jardín al descubierto que podía ser observado a través de unos enormes cristales desde el interior del propio edificio. En el jardín, uno de los grupos estrella de la instalación. Un grupo de primos próximos, primates inteligentes, provenientes de una ramificación lejana de un árbol genealógico común, un grupo con el que compartimos mas del 98 por 100 del genoma, un grupo de gorilas *(Gorilla gorilla).* Supongo que habría machos, hembras y crías; que constituirían una «feliz» familia con sus necesidades cubiertas y cuidados por veterinarios y especialistas.

A pesar de tan confortable alojamiento —eso sí, en un espacio reducido—, supongo que todos ellos se consideraban recluidos, condenados de por vida a una cadena perpetua sin ni siquiera tener conciencia del delito cometido. Unos se movían perezosamente, las crías jugaban entre ellas, alguno mostraba un conato de reacción violenta, en fin una serie de comportamientos característicos que, con seguridad eran estudiados por concienzudos etólogos.

Junto al cristal, a solo unos centímetros de mí se encontraba la espalda de un impresionante espécimen. Era evidentemente, el macho alfa o uno de ellos, es decir, el jefe, el dominante, el elegido para transmitir su acervo genético a la generación siguiente. Un verdadero espalda plateada (por el color cano de su dorso). Estaba sentado, creo recordar (o así lo quiero recordar), con los brazos cruzados, aburrido y manifiestamente de espaldas al público visitante que transitaba por la galería, protegido y seguro, al otro lado del cristal. No queriendo dar la cara, intencionadamente, en ningún momento. Esperé un tiempo prudencial por si el animal se movía o por si

tenía la fortuna de observarlo, así de cerca, por su parte delantera, de mirar su rostro y admirar su fornido torso (y quizás su abultado vientre —en este caso no desde luego cervecero). Así que quedé inmóvil por unos instantes al otro lado del cristal, a solo unos centímetros de la bestia...

En un determinado momento el animal se movió; sí, por fin. Pero el único gesto que hizo fue girar su cabeza para mirarme. Yo nunca podré olvidar esa mirada. Era una mirada absolutamente humana en la que se adivinaba una mezcla de orgullo y desprecio. No hacía falta hablar pero sentí como si el animal me dijera: ¿qué «puñetas» miras? ¿Que me vas a hacer ahora? Sentí vergüenza, una vergüenza infinita, ancestral, genérica, universal y fui incapaz de mantener mi propia mirada hacia sus ojos por más de unos segundos. Yo era entonces el representante de la especie que le había apresado y condenado; su mensaje estaba clarísimo: el equivocado y el preso era yo. No él. Fue el mayor ejemplo de dignidad que creo recordar en mi vida.

No he vuelto al zoológico de Madrid desde entonces. Pero aquello hizo que me cuestionara enormemente nuestro concepto de los animales y las bestias.

Otra de las razones por las que, con el tiempo, he ido cambiando de opinión viene dada por mi interacción directa, no sé si porque yo quiero o porque ellos quieren, con otros animales más cercanos, y creo que más felices. Me refiero a mis dos perros. Dos chuchos callejeros de tamaño mediano recogidos para evitar que fueran eliminados por incómodos (además, al no ser «de raza», su valor económico es nulo... Todos tenemos un valor «económico»). Todo esto ocurre ahora que mis hijos son mayores y después del «acontecimiento» del gorila. También probablemente gracias a la insistencia de la menor de mis hijas. Sus nombres son Dandy y Perla y, desde mi punto de vista, poseen, al menos, algo parecido a lo que nosotros llamamos «personalidad».

La personalidad es algo característico de personas, es decir, individuos racionales del género *Homo,* y parece que debería estar ausente del argot utilizado para otros animales. Sin embargo, no encuentro otra denominación más apropiada para definir la «forma de ser» de mis animales. Sus costumbres, su carácter, sus preferencias sus juegos, sus reacciones, sus interacciones son absolutamente personales (otra vez con el apelativo 'persona') quiero decir, únicas o características y de ninguna manera mecánicas o dictadas por un comportamiento estereotipado del tipo estímulo-respuesta (¿porqué razón en este momento mi perra está lamiendo mis pies, exactamen-

te en el sitio donde tengo una rozadura?). Estoy seguro (aunque desde el punto de vista de científico carezco de pruebas con significación estadística), es decir, opino, que estos animales que conviven conmigo son únicos e irrepetibles; como cada uno de nosotros. Comparten determinadas reacciones y comportamientos con sus congéneres (como nosotros) pero cada uno de ellos es una mezcla única y va a existir solamente una vez. Tiene una forma de ser característica y exclusiva. Estoy casi seguro de que lo mismo le ocurre al resto de los seres vivos y de que es, precisamente, esa idiosincrasia, una de las consecuencias de la variabilidad sobre la que opera la selección y que tan beneficiosa es para la conservación de la biodiversidad en nuestro planeta.

Cualquiera que tenga animales domésticos en casa podría enumerar una serie bastante numerosa de «pruebas» que garantizan más similitudes que diferencias con nuestra especie en cuanto a su comportamiento y sus «sentimientos». Pero en mi caso no es necesario. Hoy mismo he mantenido la mirada de Perla durante unos segundos, he hecho una mueca de simpatía y ella ha reaccionado rápidamente con un juguete en la boca aproximándose y moviendo enérgicamente el rabo. Todo ello después de una mirada profunda, unos instantes de lo que los psicólogos llamarían «comunicación no verbal».

En fin, vano sería enumerar la enorme cantidad de evidencias de comunicación no verbal (y también verbal) con un número elevadísimo de diferentes especies de animales (hasta con peces o pulpos). Ignorar este hecho es desconocer cómo funciona la vida en este planeta y desacreditar las sensaciones y sentimientos de millones de personas que tienen la fortuna de poder comunicarse verbalmente o no con especies diferentes (y, dicho sea de paso, con el enorme beneficio que las interacciones con animales pueden acarrear en un buen número de terapias para personas con algún tipo de deficiencia comportamental o física).

La literatura y las bases de datos están plagadas de ejemplos, de casos documentados, de relatos, de vídeos, etc., de animales inteligentes, con sentimientos y algo muy próximo a lo que nosotros llamamos «alma» —sin saber muy bien de lo que se trata—, y con ideas o abstracciones de palabras difícilmente definibles y consideradas casi exclusivas del género humano como amor, odio, fidelidad, bondad, maldad, sentimiento, depresión, dependencia, simpatía, generosidad, altruismo, etc.

No hace mucho he tenido la ocasión de visionar varios vídeos sobre el comportamiento de la gorila Koko (un gorila que habla por señas y entiende unas 6000 palabras en inglés; más que muchos de

nosotros, en inglés, me refiero) con su mascota, un gatito que ella misma eligió. Las capacidades de algunos individuos adiestrados nos maravillan y las de los no adiestrados algunas veces nos avergüenzan; no por nada, sino por su manifiesta superioridad (véase el vídeo de un chimpancé poco adiestrado, recordando una sucesión de números en un ordenador para obtener comida y la comparación de sus resultados con los de humanos supuestamente muy inteligentes).

Nosotros somos una solución más para la conservación de organizaciones moleculares complejas en este planeta, lo que llamamos maravillados «vida». Las demás soluciones son los microbios, las plantas y el resto de los animales que lo pueblan y que interactúan entre sí; colaborando unas veces, compitiendo otras. Pero siempre al servicio de la conservación del mensaje, ocupando un nicho ecológico y cumpliendo una misión fundamental en lo que se ha dado en llamar el equilibrio del planeta. No tenemos el derecho de negarles el privilegio de existir a cada una de estas soluciones que tardaron millones de años en aparecer y que, ¿quién sabe?, podrían tardar otros tantos en desaparecer, simplemente por causas no humanas que no hemos llegado muy bien a entender —catástrofes naturales como volcanes, tsunamis, choques de asteroides, etc.

Podemos usar a los animales igual que podemos usar a los humanos, pero no podemos negar las evidencias que los sitúan cada vez más en un plano de igualdad; al menos con respecto a sus pensamientos y sentimientos. Como veremos, las diferencias son, la mayoría de las veces de tipo cuantitativo más que de tipo cualitativo.

2. El alma de los animales

Muchos intelectuales arguyen que los humanos nos distinguimos claramente de los animales porque poseemos «algo» de lo que ellos carecen. Algo que, en un momento dado (!) de nuestra evolución nos fue regalado, se nos infundió y nos hizo evolucionar de manera diferente. Quizás a partir e ese momento intemporal (¿cuándo fue?) comenzamos un tipo especial de evolución que nosotros hemos denominado «progreso» (quizás otras especies, si pudieran, lo denominarían «retroceso»). Los tres rasgos más peculiares de los humanos, a saber: la capacidad de manipulación, el lenguaje y el desarrollo enorme de zonas de corteza asociativa, nos permiten escaparnos de la tiranía de la evolución darwinista. Podemos heredar los

caracteres adquiridos y nuestros hándicaps no significan necesariamente ser eliminados en el proceso de selección. Hemos sido capaces de resucitar a Lamarck. Lo que aprendemos, lo legamos en forma de soportes entendibles (textos, sonidos, imágenes) y de máquinas perfectibles. Nunca partimos de cero. Naturalmente, este hecho puntual nos hizo avanzar en el dominio del resto de la materia a nuestro alcance (viva y no viva), nos hizo superiores al resto de los animales (y plantas) sobre el planeta, nos hizo pensar, incluso, que deberíamos ser el fiel reflejo, copias fidedignas, de un hipotético y todopoderoso Ente Creador: somos la cúspide de la pirámide y, por supuesto, eso nos da el derecho divino de disponer del futuro del planeta y de todos sus seres... de sus vidas.

Pero, ¿qué es exactamente lo que nos distingue del resto de los animales? ¿Qué diferencias son las que, desde un punto de vista científico, no teológico, podemos apreciar? ¿Dónde radican esas diferencias? En otras palabras, ¿qué es la mente?, ¿qué la conciencia?, ¿qué la inteligencia? ¿qué es el alma? Y sobre todo, ¿dónde se encuentran los límites zoológicos de estos conceptos? ¿Existen algunos propios del hombre y no de otros animales?

Sabemos que el funcionamiento del Sistema Nervioso Central es básicamente similar en todos los vertebrados. De hecho, lo que sabemos sobre el funcionamiento de nuestro sistema nervioso deriva de estudios realizados en el axón gigante del calamar, en las neuronas de la sanguijuela o en las de un caracol de mar y, como mucho, de algunos datos encontrados en el cerebro de las ratas.

Nos hemos percatado de que los principios básicos que rigen el funcionamiento de las células nerviosas (y del resto de los órganos) son básicamente similares en todos los animales. Desde los metazoos más simples, en los que se establece un primitivo sistema que permite responder adecuadamente (y por lo tanto sobrevivir) a los estímulos procedentes del medio ambiente, a las respuestas, más o menos complejas, de un metazoo superior como el chimpancé o el hombre. A medida que las respuestas van siendo más elaboradas, se conforma la idea de un «comportamiento» que puede ser muy básico (por ejemplo, en el caso de los simples reflejos de huida ante una amenaza) o puede ser muy elaborado y constituye la base de conceptos abstractos tales como amor, fidelidad, odio, belleza, justicia, etc.

La categorización de los comportamientos es la base de las diferencias establecidas entre los distintos grupos de animales. Hoy día, pocos científicos dudan de que las diferencias entre el *Homo sapiens* y el resto de las especies de animales son una cuestión «cuantitativa» y no «cualitativa». No se ha localizado ningún tipo de proteína o

tipo celular característico del cerebro de la especie humana que lo diferencie del de cualquier otro mamífero. El control de las actividades principales del organismo, es decir, lo que constituye el mantenimiento de la vida y la principal actividad del cerebro, es lo mismo para un ratón que para un ser humano. No existe un lugar, estructura o función que indique la existencia de algo parecido a un alma. Es más, la palabra en cuestión —'alma'— proviene del término latino *'anima',* que significa 'aliento', 'aire' y, más filosóficamente, 'principio de movimiento'. Los seres animados son los que se mueven, a diferencia de los inanimados. Plantas y animales son seres animados y particularmente los animales son los que más se mueven a escalas temporales menores.

Por tanto, sería correcto afirmar que el alma debe ser compartida por todos los seres vivos del planeta. Esta visión que constituye el principio del animismo animal y vegetal (los verdaderos animistas van mas allá y otorgan un alma también a los objetos inanimados como minerales o fenómenos orográficos o meteorológicos) tiene, pues, un fundamento.

Sin embargo, es cierto que existen diferencias apreciables entre los animales de cualquier especie y los de la especie *Homo sapiens.* Estas diferencias son las anteriormente mencionadas y puede que procedan de una afortunada coincidencia evolutiva o, verdaderamente, de la intencionalidad de algún «demiurgo» juguetón. Nosotros poseemos un pensamiento más complejo (pensar no es lo mismo que sentir), podemos dejar una herencia cultural enjundiosa y construimos cosas con los materiales disponibles. Tenemos quizás otras características que se escapan a esta breve presentación. Somos curiosos por naturaleza, muy curiosos, tendemos a formar sociedades complejas, competimos con fortuna por los medios materiales, etc. Pero todo ello nos debe hacer pensar si realmente estas características nos otorgan el «derecho» a la propiedad de todo cuanto se mueve (y de lo que no se mueve) y si las consecuencias de nuestras actividades afectan el equilibrio justo y natural de los otros.

Nuestras superiores capacidades pueden ser utilizadas inteligentemente en beneficio de todos los seres vivos (podemos crear belleza, verdad y bondad, es decir: poesía), o pueden ser usadas estúpidamente para acelerar el próximo paso en la existencia vital del planeta: dejar nuestro sitio a otros. Probablemente la decisión, estúpida o inteligente, está en nuestras manos, no en la de nuestros semejantes (el resto de seres vivos del planeta). El «alma» no es solamente nuestra.

Más allá de los códigos de señales animales: lo irreductible de la condición humana

Víctor Gómez Pin

1. La cuestión de la naturaleza humana

En el mito platónico, los habitantes de la caverna no solo perciben exclusivamente imágenes insustanciales, sino que además perciben de manera absolutamente parcial, puesto que solo dos sentidos (vista y oído) parecen activados. Platón no hubiera podido siquiera suponer que los simulacros de percepción sensible irían más allá de las imágenes acústica y visual. Y de hecho la parafernalia creadora de ilusión se atuvo durante mucho tiempo a estas. Ha podido incluso conjeturarse que la reducción del abanico de los sentidos a vista y oído constituye uno de los elementos fundamentales de la errancia perceptiva y cognoscitiva de los prisioneros de Platón. ¿Sería, pues, la caverna menos cavernaria si, además de las imágenes asténicas que son sombras y ecos, se dieran equivalentes de sensaciones olfativas, táctiles y gustativas? Señálese que una percepción meramente vehiculada por dígitos sería propia de un ente maquinal, un sofisticado robot por ejemplo, lo cual hace que la generalización de tal tipo de percepción a los cinco sentidos sirva a algunos para establecer analogías entre la naturaleza humana y las entidades artificiales.

Todos los modelos que establecen analogía entre funcionamiento humano y funcionamiento maquinal chocan de entrada contra el sentido común, que tiende a rebelarse espontáneamente contra tal

reducción (como se rebela contra la reducción del espíritu humano a la mera condición animada). Pero chocan hoy en día, en primer lugar, contra un hecho científico indiscutible, a saber: que nosotros somos animales y que la especificidad de cada animal está determinada por esa cristalización de la complejidad de la vida que es el genoma, carente de analogía cuando se trata de complejos maquinales. Esta singularidad de la vida hace que no sea aceptable modelo alguno de la condición humana en el que la referencia vital no esté presente. Cuando J. Craig Venter publicó en *Science* su artículo sobre una bacteria dotada de un genoma artificial algunos títulos periodísticos pregonaron que se había alcanzado la creación de vida. Por suerte el mismo Venter no dio en ningún momento base a esta interpretación, pues se limitó a decir que había obtenido una célula sintética.

Y algunos no tardaron en señalar que lo sintético era el genoma y ni siquiera la célula (lo sintetizado se introdujo en una bacteria de otra especie cuya actividad reproductiva efectivamente controló, sustituyendo el material genético originario). Si se añade que sintetizar el genoma de un ser unicelular como una bacteria no es lo mismo que sintetizar el genoma de organismos multicelulares y, sobre todo, que dicho genoma era copia del de una bacteria diferente que se había previamente descifrado... crear vida artificial no es desde luego algo que en este extraordinario avance se haya logrado.

Pues bien: el ser humano es no solo un ser vivo, sino un ser vivo de extraordinaria complejidad. Quiero con ello indicar que todo discurso sobre el ser humano que enfatice en exceso analogías con seres artificiales (en razón por ejemplo de la pretendida inteligencia de los mismos) haciendo abstracción de la variable *vida,* ha de ser considerado con reticencia. Sin que ello signifique hacer reverencia a las tesis reduccionistas, que confieren a la especie humana tan solo una diferenciación específica *horizontal,* es decir, homologable a la que permite no confundir al chimpancé con el gorila o el orangután.

Desde luego, nosotros tenemos una naturaleza como la tiene toda especie animal, es decir, toda comunidad cuyos individuos sean susceptibles de intercambio genético con reproducción viable (asumiendo que tal no es el caso cuando el intercambio se hace con individuos de otra especie). Parece, sin embargo, bastante indiscutible que tal determinación de nuestra naturaleza no nos basta. Hay algo en nosotros que nos motiva a encontrar una especificidad no homologable con las que, en un plano horizontal, marcan a todas y cada una de las especies vivas a nuestro alrededor.

2. La crítica contemporánea de la concepción del ser humano como tabula rasa

> Supongamos que la mente fuera, como solemos decir, papel blanco vacío de caracteres, sin idea alguna. ¿Qué sucede para que llegue a tenerlos? ¿Cómo llega a constituir el vasto almacén que la febril e ilimitada actividad del hombre ha inscrito en ella con una variedad casi infinita? ¿De dónde proceden los materiales que constituyen la razón y el conocimiento? A esto respondo con una sola palabra: de la experiencia.

Este texto de *An essay concerning human understanding* de John Locke sirve al lingüista y psicólogo americano Steven Pinker de trampolín para lanzar una triple cruzada contra las teorías que él designa con la expresión *the blank slate,* algo así como *tabula rasa,* y que se caracterizan por una denegación *(denial)* de la naturaleza humana. Lo esencial de tales teorías consistiría en afirmar que el ser humano carece de estructura previa a la que en su espíritu forjaría la cultura. Y al respecto, Pinker cita la afirmación de Ortega y Gasset según la cual el hombre no tiene naturaleza sino historia.

La humanidad responde a una naturaleza que se diversifica en conformidad a circunstancias y que, a través de lo que los genetistas llaman polimorfismo explica la irreductibilidad del comportamiento de un individuo al de otro individuo. La realización del programa genetista de Steven Pinker y otros pensadores actuales pasa, entre otras cosas, por ampliar el «mapa» de genes que (como FOXP2) se hallarían vinculados a la aparición del lenguaje. Mas esta ambición precisamente es lo que evita que Pinker pueda ser considerado un pensador reduccionista. El profesor de Harvard es muy consciente de que el lenguaje tiene leyes que transcienden las exigencias de aquello de lo que surge, leyes que hacen de él una suerte de excepción en la economía de la vida.

¿Es el lenguaje humano un mero instrumento para vehicular información (lo cual equipararía al hombre a múltiples especies de animales que disponen de códigos de señales)? Sabido es que esto es negado con radicalidad por Chomsky, quien, desde 1966, viene reivindicando, con creciente acuidad científica, la cartesiana tesis de las ideas innatas (las cuales constituirían el soporte semántico del lenguaje y la marca de la irreductibilidad humana a la condición natural)[1].

---

[1] Conviene recordar que en el mismo año 1966 en que aparece la *Lingüística cartesiana* de Chomsky, el lingüista francés Emile Benveniste retomaba un artículo

Pero el asunto remonta a un pensamiento que está en la base tanto de lo que llamamos ciencia como de lo que llamamos filosofía, y me estoy refiriendo a Aristóteles.

3. De sapiens a loquens: bases para un humanismo contemporáneo

Solo las formas en las que se concreta la singular relación del ser humano con su entorno, es decir, las nociones de género, especie o de individuo permiten salir de ese ámbito de continuidad con la naturaleza que caracteriza a la vida animal. El animal atribuye propiedades a individuos, distinguiendo así entre estos; el animal tiene pues conocimiento *empírico* (adecuación a las diferencias individuales). El animal percibe, pero no percibe *hombre, casa* o *perro,* si por tales entendemos el concepto, lo universal, que se fragua en una mente marcada por el don de hacer corresponder a un signo, una idea (capacidad de *eidenai,* capacidad de especificar). Posiblemente esta tesis enunciada por el animalista Aristóteles desde el arranque de su *Metafísica* es lo más difícil de asumir, e incluso de entender. Pues ¿cómo imaginar que un ente *distingue* aun no teniendo *idea?* En tal situación se hallan los animales y ni siquiera la alcanzan las máquinas, pretendidamente inteligentes. Distingue el animal individuos que le afectan positiva o negativamente. Afección que, sin mediación de un universo de significados, forja esa «conciencia primaria» ajena a elementos constitutivos como son el pensamiento (entendido como reflexión sobre representaciones) o el lenguaje. Por el contrario, en el humano (mente con semántica) las realidades lingüísticas empapan por entero su percepción, hasta el punto de que en sus *Tópicos,* Aristóteles ha podido escribir esta sentencia abismal: «Pues (el humano) que percibe, de una forma o de otra está ya efectuando un juicio».

Un ser humano es un ser de juicio a todos los efectos y en toda circunstancia. Ello significa que, hasta en las motivaciones que mayormente comparte con la generalidad de los animales, hasta en su

---

suyo de 1952 que comenzaba con las siguientes afirmaciones: «Aplicada al mundo animal, la noción de lenguaje solo se usa por un abuso terminológico. Es sabido que ha sido imposible hasta la fecha establecer que los animales disponen, ya sea de forma rudimentaria, de un modo de expresión que tenga las características y las funciones de lenguaje humano [...]. Las condiciones fundamentales de una comunicación cabalmente lingüística se revelan ausentes incluso en el mundo de los animales superiores». En «Communication animale et langage humain», recogido en E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale,* París, Gallimard, 1966.

exigencia de conservación individual y específica, se han infiltrado aspectos que las perturban y que dependen de la razón. Todo animal siente hambre por instinto de conservación, pero quizás en ningún humano el hambre es solo la expresión de tal instinto. Pues del mismo modo que distinguimos entre vinculación puramente sintáctica y vinculación *semántica*, hemos de distinguir entre afecto estrictamente biológico y este mismo afecto cuando está cargado de significación, cuando está mediatizado por el *semantema.*

La máquina carece de sentimiento y, como su «mente» se limita a computar, no tiene propiamente pensamiento. El animal carece de conceptos y, aunque tiene sentimiento no da sentido a los mismos, no los interpreta, no los enjuicia (nosotros lo hacemos por él).

Los humanos, en toda circunstancia, nos relacionamos con el entorno mediante estructuras semánticas y gramaticales que tienen su origen en nuestra singularidad biológica y que cabe, por consiguiente, considerar *innatas.* Innatas en el sentido trivial e indiscutible de que, *nacer* supone haberlas recibido del código genético; y solo nosotros las recibimos. Esto tiene sus implicaciones a la hora de considerar qué ha de hacerse con un ser humano recién nacido en lo que se refiere a la *paideia.*

Los educadores se ven sorprendidos por el hecho de que un niño pueda rápidamente alcanzar a generar un ilimitado número de enunciados, semánticamente correctos, que no ha oído anteriormente y que, por consiguiente, nadie le ha inculcado. Ello constituiría un auténtico misterio si no se diera en el lenguaje la diferencia radical entre lo que Chomsky designa como estructura profunda, común a todas las lenguas, y la estructura superficial, particular a cada lengua.

Cuando pasamos de la estructura superficial a la estructura profunda, todas las lenguas ganan en similitud. Las lenguas mantienen entre sí diferencias, pero estas no van nunca al infinito, puesto que, por definición, *lengua* es lo que participa de la estructura profunda, es decir, de aquello que es común a todos los humanos como seres diferentes de los parientes que constituyen los demás primates. Hay en las lenguas un aspecto universal, fruto ciertamente del orden biológico pero irreducible a la estructura de la vida, como esta es irreducible a las meras leyes de la física.

4. Evolución concordante con exigencias lingüísticas

Compartimos con otros animales ciertos órganos que tienen una función biológica bien definida, así los dientes o la garganta,

que han sido modelados en conformidad a exigencias bio-fisiológicas y han evolucionado de manera acentuada en nuestra capacidad adaptativa.

En ocasiones, sin embargo, la configuración y la ubicación de algunos órganos no pueden ser explicadas refiriéndose meramente a la adaptación biológica. Esto ha sido señalado reiteradamente por Eric Lenneberg[2]: en ciertos casos los órganos evolucionan no para facilitar funciones como la respiración o la ingestión de alimentos, sino para facilitar la articulación lingüística. Tales cambios de objetivo pueden acarrear (y de hecho acarrean) radicales transformaciones, que hacen de ciertos órganos humanos algo muy diferente de lo que puede apreciarse entre animales muy cercanos, como por ejemplo los chimpancés: la laringe ha sido considerada el ejemplo paradigmático de esta evolución por así decir no *standard.* La laringe se ubica en el cuello entre el hueso hioides por arriba y la tráquea por abajo. La laringe es un órgano de fonación, pero, además, forma parte del sistema de conducción aérea del aparato respiratorio.

Sabido es que, en el acto de deglución, al llegar el alimento a la base de la lengua y a la pared posterior de la faringe, diversos mecanismos evitan que se introduzca en la nariz o en la laringe. Uno de estos mecanismos lo constituye el hecho de que, de manera refleja, la laringe se cierra entonces por la epiglotis. De no funcionar tales mecanismos, restos de alimento podrían alcanzar la tráquea y los pulmones en lugar de, como conviene, progresar por el esófago hasta el cardias. La laringe y las cuerdas vocales en ella ubicadas, funcionan así como una especie de trampilla de emergencia, que ayuda a mantener despejadas las vías respiratorias. Ahora bien: para cumplir adecuadamente su función, en los demás animales (chimpancés y gorilas comprendidos) la laringe se halla ubicada en la parte superior de la garganta, tras la lengua. Esta posición, facilita el evitar, como decíamos, que fragmentos de alimento se introduzcan en la tráquea, pues en cuanto traspasan la boca son inmediatamente atrapados. Sin embargo, en los humanos la laringe se halla ubicada más abajo, con lo cual no puede detener los eventuales restos que se desprenden de la boca. ¿Consecuencia de esta desviación? Que el ser humano es entre los animales el que corre mayor riesgo de atragantarse, e incluso de ahogarse, al ingerir alimentos.

La interrogación surge de inmediato: ¿por qué la naturaleza ha permitido en nuestro caso una evolución que conlleva amenazas po-

---

[2] *Fundamentos biológicos del lenguaje,* Madrid, Alianza, 1985.

tenciales? La respuesta es que esta ubicación de las cuerdas vocales favorece la articulación de sonidos lingüísticos. En los otros animales la posición elevada de la laringe virtualmente excluye la existencia de un conducto (común a los aparatos respiratorio y digestivo) faríngeo que conecte el fondo de la boca con la apertura de las cuerdas vocales. Ahora bien, tal conducto sirve de varios modos a la producción de sonidos. En primer lugar incrementa la resonancia, que se hallaría de lo contrario limitada a lo que procuran las cavidades oral y nasal. En segundo lugar facilita la emergencia de sonidos marcadamente guturales. Siguiendo una analogía musical del lingüista A. Scovel, cabría decir que el barítono viene a enriquecer las voces de soprano y tenor. Ventaja suplementaria de la desplazada posición de la laringe humana es facilitar sutiles diferencias entre sonidos vocálicos (el caso de los vocablos ingleses «look» y «luke» por ejemplo). En resumen: si la evolución parecía, en el caso de la ubicación de la laringe humana, seguir un camino erróneo, ello se debe simplemente a que intervenía una variable que tenía para nuestra especie mayor peso que el que supone el correcto funcionamiento fisiológico.

5. Palabra e interacción genética

Del lenguaje cabe esperar un registro de libertad, en la medida en que revela una suerte de comportamiento paradójico en el registro genético. Un reflejo de esta independencia, al menos parcial, es este hecho de que la laringe humana haya evolucionado, por lo que a su ubicación se refiere, en un sentido que parece errático desde el punto de vista de la estricta economía biológica.

Si se da, como Steven Pinker sostiene, un instinto de lenguaje que no se halla suspendido a los instintos digamos biológicamente convencionales, entonces nada tiene de extraño que una parte de la vida pueda focalizarse en el lenguaje, tomándolo como objetivo a alimentar. Quisiéramos, sin embargo, en este epígrafe dar un paso más: considerar la hipótesis de que el lenguaje, además de no obedecer a la inmediatez del orden biológico se impone en ocasiones sobre el mismo, de tal forma que el hacerse verbo de la carne supondría para esta una revolución fundamental.

La consideración del hipotético peso del lenguaje en el devenir de ciertas enfermedades, de entrada con origen estrictamente anatómico o genético, tiene como es sabido un largo historial. Desde las histéricas de la «Salpetrière» (que tanto Charcot como el entonces

psiquiatra en prácticas Freud se negaban a considerar como farsantes), hasta ciertos casos de cáncer de desgraciada actualidad, que tienen o no efectos directamente letales en función de la actitud digamos espiritual (y por ende de una u otra forma lingüística) del paciente.

Sin duda el terreno es pantanoso y nos hallamos expuestos a caer en algún tipo de irracionalismo o, lo que es peor, en una modalidad de religión salvadora: «ni hay Dios ni falta hace que lo haya, pues el lenguaje tiene la potencialidad perturbadora del registro biológico que se atribuía a Dios», sería una forma de expresar la conjetura que estamos avanzando, y que desde luego es mucho más prudente que cualquier hipótesis trascendente. Pues de alguna manera sostener que el lenguaje puede determinar los procesos que constituyen el orden convencionalmente biológico no es más que incluir en los procesos genéticos constitutivos del lenguaje el clásico fenómeno de interacción, descrito en cualquier manual estándar de genética.

Un alelo de un determinado gen puede ocultar la expresión de *alelos* de un segundo gen, consiguiendo así que se imponga su propio fenotipo (fenómeno conocido como *epístasis).* Un alelo de un gen puede llegar a invertir el efecto de mutación provocado por el alelo de un segundo gen, según el fenómeno conocido como *supresión* (llamado así en razón de que se restablece el fenotipo originario).

Ciertamente, sabemos muy poco del lazo exacto entre genética y lenguaje. Sabemos concretamente muy poco respecto a qué genes determinan el hecho de que la emergencia del lenguaje se de en condiciones normales o patológicas. De ahí el enorme interés que produjo hace unos años el descubrimiento de los efectos de la mutación en el gen FOXP2 (abreviación de *Forkheadbox,* P2) del que luego nos ocuparemos.

Sin duda, para afirmar la determinación biológica del lenguaje no hay en absoluto por qué remitirse a un hipotético conjunto de genes análogos al FOXP2. Bastaría en efecto recordar una vez más que nuestra intelección de las funciones vinculadas al lenguaje, y en general al cerebro, se ha debido a personas que precisamente tenían distorsionada su capacidad lingüística.

Una cosa, sin embargo, es determinar un ámbito (el área de Broca, por ejemplo) como condición de posibilidad del lenguaje, y otra muy diferente determinarlo como causa eficiente del mismo. Llegar a una ciencia del lenguaje, pasa inapelablemente por la realización de un programa como el proyectado por algunos de los teóricos de la *Transformational Generative Grammar.* Si tal programa se

realizara cabría hablar de interacción genética, la cual explicaría no solo fenómenos intralingüísticos sino casos de conexión entre lenguaje y patología que hoy ciertamente constituyen un misterio.

Pero aun sin saber casi nada positivamente, precisamente porque no excluimos al lenguaje del mundo de la genética, porque apostamos a la actualización de un programa que revele a la vez lo establecido (en todo fenómeno lingüístico habría intervención de uno o varios genes específicos) y lo subversivo (tales genes operan perturbando radicalmente las leyes a través de las cuales se rigen los genes digamos convencionales), ¿no sería contrario a la razón que la interacción genética no se extendiera al lenguaje?

En realidad lo único que estamos reclamando es que al igual que se acepta (casi siempre sin reflexión filosófica al respecto) que los genes no directamente vinculados al lenguaje puedan afectar a este, se acepte asimismo que, de darse una pluralidad de genes de los que el lenguaje depende, estos tengan posibilidad de interacción, *epistásica* o *supresiva,* sobre los genes convencionales.

El lenguaje no nos liberará, sin duda, de la muerte. Sin embargo, nos ofrece un marco del mundo empírico, que puede ser recreación de un segundo mundo; en caso límite, este segundo mundo pudiera efectivamente ser asimilado a una suerte de creación *ex nihilo*. Además de todo esto, el lenguaje puede llegar a determinar el cuerpo en un sentido favorable o desfavorable. La compulsión al abandono de muchos de los que son conducidos a la indigencia material, tiene, desde luego, implicaciones biológicas, mas asimismo tiene evidentes connotaciones lingüísticas. Baste evocar la casi resurrección de algunos de los que, tras una quiebra fisiológica que hubiera podido conducirles a la muerte, han logrado superar barreras que parecían infranqueables para los mismos que no llegaron a conocer tal amenaza. Se diría que el lenguaje modela los cuerpos en conformidad con exigencias de abandono o de dignificación que el lenguaje mismo impone.

Los neurofisiólogos han señalado la distorsión memorial que se produce cuando el hipocampo (área ubicada entre el hipotálamo y la amígdala) resulta dañado. Pues a la vez que se mantiene la memoria de las cosas acontecidas antes del trauma, los hechos actuales se desvanecen casi a la par que ocurren. Si la atribución a las máquinas de la facultad de memorizar fuera algo más que una metáfora, es decir, si cupiera realmente hablar de memoria digital de manera efectivamente análoga a como hablamos de memoria humana, las computadoras pasarían por circunstancias más impactantes que la que acabamos de describir. Pues la memoria humana se desvanece en ocasiones aún cuando el hipotálamo no haya sufrido alteración traumática.

Así, cuando tras un esfuerzo brutal contra la inercia, se fragua una ecuación o, de manera más general, se conecta un símbolo a otro símbolo (símbolo en el sentido del *semeion* griego, es decir, cargado de *significación,* de correlato *eidético),* a menudo el fruto solo es retenido un instante. Otras veces no hay desaparición del contenido concreto, pero sí de los lazos que lo vinculan a otros contenidos. Como si miembros de lo que ha dejado de constituir un organismo se ofrecieran dispersos en un fondo pantanoso, al que viene a reducirse la memoria.

No le ocurre tal cosa a la máquina, pero es dudoso que pueda ocurrirle al animal, de ser cierto que el animal es capaz de *sentir* pero en modo alguno capaz de *simbolizar,* capaz de oponer a la realidad sensorialmente perceptible una trama vinculada a ella tan solo por convención; trama que tiene sus exigencias propias y que llega a modificar las exigencias que la confrontación con la realidad inmediata impone.

Se desvanece, en el hombre, el poder de retención y se desvanece también el poder de asociar lo que perdura, asociar por ejemplo una imagen a un olor agradable, neutro o, quizás, punzante. Para la fisiología ello ocurre simplemente por lesión de ese nexo de unión entre el tálamo y el hipocampo que constituye el *giro cingulado.* Mas la ausencia de tal lesión, no es óbice para que una frase musical sea eventualmente rememorada sin sombra de la emoción a la que en su escucha original se halla vinculada. Cabe asimismo la circunstancia contraria, a saber: algo que de ordinario está asociado de manera aséptica, recupera repentina e involuntariamente toda la pluralidad perceptiva y emocional que tuvo en la vivencia originaria.

La memoria, y el *pathos* a ella asociado, se refuerza o languidece en razón de leyes propias de la condición humana para las que la base fisiológica es simplemente el necesario soporte. También ciertas neuronas situadas en el área septal (frente al tálamo) parecen vinculadas a ese estremecimiento que denominados orgasmo, pero es bien sabido que no hace falta que las mismas se lesionen para que (de manera tan brutal como misteriosa) la función orgiástica se distorsione.

6. Frente a la perfección del invertebrado y del *COMPUTER*

Se estima muchas veces que la vida humana deja un enorme trecho a la influencia del azar. Ello no solo en razón de que, ciertamente, no controlamos el conjunto de acontecimientos exteriores de cuya interconexión resultará el futuro, sino de que tampoco está garantizada la correcta reacción a cada circunstancia. No somos en-

tes suficientemente adecuados a lo que el entorno marca; hay algo en nosotros intrínsecamente imprevisible, o si se prefiere: no somos entes exhaustivamente programados, y ni siquiera programados en lo esencial.

Exactamente lo contrario de lo que ocurre con los invertebrados. Estos sí responden a lo que cabe esperar de un órgano regido por imperativos de optimización; estos sí que excluyen de su configuración toda variable que suponga equivocidad y, en consecuencia, contingencia en la reacción, la cual puede ser tildada de cuasi mecánica; en suma, estos sí que son seres perfectos y acabados; como, al decir de Aristóteles, *perfecto* y *acabado* es el círculo que, en cada punto tiene a la vez su origen y su final.

Ejemplo de comportamiento previsible, que parece responder a una especie de programa es el de la abeja, a cuya «danza», privada de todo elemento de incertidumbre, responden sus congéneres lanzándose en pos del botín, con reacción que cabe legítimamente calificar de automatismo. Y remontándonos aún más allá en la filogénesis, exhaustivamente previsible en su comportamiento se muestra *Escherichia coli* cuando, en presencia de glucosa deforma el sistema bloqueador de determinada enzima, haciéndolo inoperante, a fin de que la enzima pueda entonces ser activada.

El grado de imperfección parece acentuarse con el grado de complejidad y, en todo caso, rompe una especie de barrera cualitativa con la aparición del pseudo código de señales que constituye el lenguaje humano y el tipo de inteligencia a él asociada.

Pues no cabe mayor defecto, desde el punto de vista de la economía natural, que un sistema designativo en el cual no solo el signo es arbitrario respecto de lo designado (de tal manera que ningún vínculo natural los liga), sino perturbable y hasta perturbado en acto por causa intrínseca. Perturbado hasta el punto que se dan múltiples epifanías del mismo signo para un solo objeto designado, como lo muestra simplemente la diversidad de lenguas.

En la medida en que el lenguaje es elemento nuclear de la condición humana, su esencial equivocidad, maleabilidad y potencia de deslizamiento (expresada en las herramientas posibilitadoras del discurso literario) hacen del hombre un ser en gran parte inadecuado la mera economía del orden natural. Mas por ello mismo está capacitado para la instauración de un orden en el que la naturaleza en su inmediatez (animalidad incluida) es instrumento y no fin, ese orden que designamos mediante la expresión «vida del espíritu», que tiene su meollo en lo que Steven Pinker llama «instinto de lenguaje» y que sería la pulsión medular del ser humano.

Perfecto, inequívoco, programado, o aún reducido a programa, es un *computer,* eventualmente robótico. En ocasiones tal programación muestra agujeros y ello es signo de naufragio. Nada tiene que ver tal deficiencia con la porosidad de la que el lenguaje como filtro de la inteligencia humana da testimonio. Pues sin tal imperfección el lenguaje pura y simplemente carecería de los recursos (metonimias, sinécdoques, etc....) que posibilitan la emergencia de discursos como el poético, sin valor para cosa alguna salvo el lenguaje mismo.

7. Un gen determinante de la palabra y del lenguaje

El logro científico de haber llegado a establecer el mapa del genoma humano y, a continuación, el del chimpancé, junto a la constatación de que es enorme el campo de coincidencia entre ambos, ha conducido, como no podía ser de otra manera, a reforzar la tesis, hoy ya ortodoxa, de que la homología entre humanos y primates prima sobre la diferencia.

Se da aquí cierta tozudez, y hasta un grado de despreció de las evidencias. Frente a los que tienden a decirnos que siendo las diferencias a nivel del genoma cuantitativamente escasas, las diferencias cualitativas observadas han de ser de alguna manera mera apariencia, avanzábamos un razonamiento del tipo siguiente: puesto que se evidencian diferencias abismales entre humanos y primates, el peso de las coincidencias en los genomas ha de ser forzosamente relativo, es decir, las «pequeñas» diferencias tendrían enorme importancia.

La segunda posición llevará a profundizar en el papel de secuencias reguladoras del genoma que no codifican proteínas (es decir, que no responden a cierta noción restrictiva de lo que se entiende por gen). Llevará asimismo a ahondar en la importancia de mutaciones en genes efectivamente codificadores; así, la que hace unos ciento cincuenta mil años tuvo lugar en el gen FOX P2 y cuyos dos cambios en la proteína que determina han podido ser considerados como expresión del punto de ruptura entre humanos y primates, en la medida en que serían claves en la determinación de la palabra y el lenguaje. Dada la enorme trascendencia de este asunto, sintetizaremos aquí el artículo en el que se expone la tesis[3].

---

[3] W. Enard y equipo: «Molecular Evolution of FOXP2, a gene involved in speech and language», *Nature,* núm. 418, 22 de agosto de 2002. Véase también C. S. L. Lai, S. E. Fisher *et al.,* «A forkhead-domain gene is mutated in a severe speech and Language disorder», *Nature,* núm. 413, 2001.

Toda variación genética es provocada por mutaciones que pueden revestir diferentes tipos (siendo el más común y útil el llamado SNPs, *single nucleotide polymorphisme).*

Todo cambio «alélico» puede tener una doble causa: por un lado la selección natural, es decir, variación genotípica en individuos, que acentúa sus probabilidades de reproducción o supervivencia; por otro lado, el azaroso deslizamiento genético, debido a que solo un pequeño número de individuos participa en la formación de la generación siguiente. Ambas causas pueden traducirse, sea en la eliminación, sea en la fijación de un particular alelo, es decir, de una modalidad de concreción de un gen.

Obviamente el ejemplo más interesante desde el punto de vista de los intereses de esta reflexión es el caso del gen FOXP2. Los autores parten de una aceptación a-crítica de la tesis del lenguaje como algo exclusivamente humano y requisito esencial para el desarrollo de la cultura humana. Al respecto remiten al ya clásico trabajo de P. Lieberman[4] para enfatizar que ciertos rasgos, tales como un control sutil de la laringe y la boca (ausente en los demás primates) se hallan en la base de la articulación lingüística.

FOXP2 se halla localizado en el cromosoma humano 7Q31 y codifica 715 aminoácidos. La esencia de la investigación consiste en comparar la secuencia de ácidos nucleicos determinante de aminoácidos que se da en el ser humano con las de gorila, orangután, rhesus macaco, chimpancé y ratón. Se constata que chimpancé, gorila y macaco coinciden exactamente en la secuencia de aminoácidos, teniendo tan solo una diferencia con el ratón y dos diferencias con el ser humano. El ratón difiere del humano en estas últimas y en la primera señalada, es decir, difiere en total en tres aminoácidos. El orangután, por su parte, tiene una diferencia suplementaria, es decir: tres aminoácidos en relación al humano, dos respecto al ratón y una en relación a chimpancé, gorila y macaco.

De lo que precede se deduce que, de las tres diferencias que separan humano de ratón, dos de ellas son recientes, puesto que los evocados primates no las presentan, es decir: son posteriores a la escisión a partir de nuestro común ancestro con el chimpancé.

Concretamente la diferencia radica en el exón núm. 7 de FOXP2 y consiste en que, en la posición 303, el aminoácido Treonina (T) es substituido en el humano por Asparagina (N), mientras que, en la

---

[4] *The Biology and Evolution of Language,* Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1984.

posición 325 es precisamente este último el sustituido por Serina. De estas dos substituciones, una al menos tendría consecuencias funcionales.

Nótese que a lo largo de la evolución de cada una de las especies mencionadas se dan múltiples cambios en los nucleótidos del ADN, pero tales cambios son «silenciosos», es decir, no tienen traducción en la composición de los polipéptidos (excepto, como ya hemos dicho, una excepción en el ratón y una excepción en el orangután). Pues bien, una mutación en determinado punto de FOXP2 ha sido constatada en una familia en la cual más de la mitad de los miembros tenían dificultades lingüísticas, tanto gramaticales como articulatorias. En un sujeto no relacionado con esta familia, en el que el gen había sido perturbado, se constató un desorden lingüístico análogo. Un rasgo fenotípicamente predominante de los sujetos afectados consistiría en una dificultad para la selección y secuenciación de los sutiles movimientos orofaciales que, desde Lieberman, se habían constatado en los humanos, pero no en los grandes simios, chimpancés y bonobos incluidos.

Para reforzar la transcendencia de la hipótesis, los autores ofrecen argumentos que permiten estimar que la fijación de la variante considerada de FOXP2 tuvo lugar no antes de los últimos doscientos mil años de la historia de la evolución, es decir, en un tiempo «simultáneo o subsiguiente al surgimiento de los seres humanos modernos desde el punto de vista anatómico»[5].

El asunto reviste en apariencia el carácter de mera discusión científica, mas de hecho (y quizás desgraciadamente) trasciende los límites de la ciencia. Pues no hay ciencia (a menos de desvirtuar el sentido mismo de la palabra) del ser cuya naturaleza —lingüística— cuenta entre sus rasgos específicos el hecho mismo de clasificar, ordenar, formalizar, inteligir, *especificar,* términos con los cuales intentamos verter lo que Aristóteles designa mediante la palabra *eidenai* (con raíz en *eidos* a la vez especie y forma), señalando que el deseo *(orexis)* de ejercer tal función se haya inscrito en la naturaleza humana.

No hay (sin vicio lógico) ciencia del ser cuya función (que le singulariza entre las especies) pasa precisamente por el hecho de enfrentarse a lo dado con disposición científica... no hay simplemente ciencia del homo *sapiens*.

---

[5] Los autores remiten a G. Klein, *The Human Career. Human Biological and Cultural Origins,* University Chicago Press, 1985.

8. Qué está en juego en la diferencia entre lenguaje y código de señales

Steven Pinker publicó hace unos años el libro con el impactante título de *Instinto de lenguaje,* al que ya nos hemos referido. Instinto, cabría decir, que complica hasta la perturbación los instintos digamos clásicos, es decir, los que contribuyen a nuestra integridad individual y a la persistencia de la especie (asegurando el relevo en el ciclo generacional).

Hay muchas razones para estimar que la tendencia al saber, la voluntad de ser efectivamente *sapiens,* es difícilmente disociable de la tendencia a preservar, explorar y fertilizar el hecho mismo del lenguaje. Deseo de saber e instinto de lenguaje se imbrican como espejo bifaz de nuestra condición.

¿Por qué erigimos el lenguaje en referencia absoluta (al menos tal cosa hacen los grandes del verbo)? ¿Por qué estimamos, por ejemplo, que una ofensa a la propia lengua es una ofensa en lo más profundo? ¿Por qué estamos convencidos, al menos en un registro verídico de nuestro ser (que el eventual cinismo solo alcanza a encubrir para uno mismo) de que un hombre sin palabra (es decir, un hombre que carece de respeto al lenguaje) pura y simplemente no es un hombre?

La respuesta es tan sencilla como radical: ello ocurre en razón de que ser hombre pasa por considerar (¡nadie se libra de esta etapa!, otra cosa es que —por desgracia— quede superada) que el lenguaje es literalmente ab-soluto, no ligado, no vinculado a contingencias, no corrompido por la propia corrupción del elemento sensible en el que encuentra apoyatura para su despliegue (la materialidad de lo acústicamente perceptible, por ejemplo). El lenguaje tiene como soporte lo que está sometido a ese cambio intrínsecamente destructor al que denominamos *tiempo,* mas sin embargo, el lenguaje mismo no hereda tal rasgo, el lenguaje no es intrínsecamente temporal. Pero es más:

Cuando el lenguaje se recrea, es decir, cuando de un conjunto finito de elementos surge una síntesis que no tiene precedente y que repudia la posibilidad misma de que pueda repetirse; cuado lo conseguido es en sí mismo promesa de ilimitada fertilidad, promesa de que siempre surgirá un nuevo *decir,* una frase no antes pronunciada... el afortunado que tal cosa experimenta puede afirmar que hay síntesis, novedad, o sea cambio, no vinculado al tiempo.

Todo cambio sería efectivamente como máximo neutro para el orden global, y estadísticamente, de hecho, corruptor, si no estuvie-

ra el lenguaje para dar cuenta de lo contrario: tal es lo que, más o menos reflexivamente, vive todo aquel que confía en la salud y la fertilidad alcanzadas por la palabra y en su seno.

Un precio por nacer y ya en el nacer, señalaba Anaximandro. Y efectivamente, ningún proceso, ni siquiera el de la aparición de un ser humano, evitaría el aumento de entropía a menos que tal ser, auténticamente *hable.* Solo el hablar lava la contribución a la entropía que el hecho de nacer (o sea de singularizarse) supone.

La crisis auténticamente letal de valores, el triunfo del nihilismo, pasa por sentir que lo aludido en las líneas que preceden, responde a un puro deseo de salvación... a cualquier precio. Sentir que todo, el lenguaje comprendido, es termodinámica. Ni siquiera en el lenguaje habría una promesa racional de plenitud; no sería verdad que un conjunto finito de elementos abriera a un horizonte potencialmente infinito; el conjunto de frases tendría una cardinalidad quizás no conocida, pero finita. Un día toda frase sería *hecha* (eventualmente por otro). La creación se habría entonces acabado y se revelaría con toda acuidad que el lenguaje no es más que un complejo código de señales; un código que, pretenciosamente, llegó a tomarse por otra cosa.

Homo sapiens: el animal enfermo

José Lasaga Medina

> Yo fui en otro tiempo muchacho y muchacha, arbusto, ave y mudo pez marino.
>
> Empédocles

> El hombre no es más que un incierto animal enmarañado.
>
> Santayana

1. Introducción

El proyecto humanista ha quedado herido de muerte por los datos y argumentos que prueban la esencial continuidad entre la vida humana y la vida animal. Lo animal está más cerca de lo humano de lo que ha estado nunca, entre otras cosas porque la imagen que el hombre se hace de sí mismo no repudia ya su genealogía y se ve como una especie más, sin privilegios. Hoy la ciencia trabaja en dirección a anular las distancias entre los órdenes de los seres, especialmente la más cargada de simbolismo, la de la diferencia entre el animal y el humano. A finales del siglo pasado, se podía leer una pintada en un barrio del centro de Madrid. En grandes letras rojas alguien había escrito esta misteriosa leyenda: *HUMANIMAL.*

Que la absorción entre lo humano y lo animal está teniendo lugar en el mundo occidental es un hecho incuestionable. Sin em-

bargo ello no deja de plantear ciertas cuestiones ni suscitar algunas perplejidades. Una de ellas es la siguiente: ¿no será este acercamiento a lo animal el enésimo proyecto humanizador, esto es, colonizador de la vida animal? Si miramos atrás vemos que la humanidad ha tomado siempre lo que ha necesitado de la naturaleza. Quizá estemos haciendo lo mismo, solo que lo que ahora necesitamos de los animales no es su piel su carne, su fuerza de trabajo —que también—, sino su «felicidad», su compañía, su complicidad, en fin, su «amistad».

El proceso de confluencia entre la vida animal y la vida humana se está produciendo de hecho. No entro a juzgarlo. Pero me gustaría comentar dos riesgos:

a) La animalización de los seres humanos entraña un grave peligro porque no hay regreso a la inocencia animal, sino a la barbarie. Hay pocas dudas de lo que podemos esperar de los seres humanos cuando se relajan los controles civilizatorios. Esta observación viene a cuento por cuanto el «humanismo» tan criticado ahora es inseparable de eso que llamamos civilización[1], el sistema de normas, valores, usos y coacciones que hemos diseñado a lo largo de los siglos.

b) Que el ritmo de incorporación de los animales a la vida civilizada como «nuestros iguales» —sujetos de derechos, etc.— se convierta en la última utopía de la razón humana, la última filosofía de la historia, aunque en este caso tenga la apariencia de ser contra sí misma.

2. La perra de Malebranche

2.1. Cuenta Ortega que hallándose Malebranche enfermo, atendiendo a una visita, mandó apalear y expulsar a una pobre perra preñada que se había colado en la habitación. Al ser cumplida la

[1] La mala prensa del humanismo, después de los acontecimientos del siglo XX, está de sobra justificada. Pero la cuestión es que alguna forma de identidad humana en lo histórico y lo político es irrenunciable. Si se quiere, no llamemos «humanismo» a ese ideal de convivencia que abarca a cualquier criatura nacida dentro de nuestra especie y le promete unos derechos mínimos. Habría que pensar, pues, un modelo humanista ajeno al fundado en una razón orgullosa, dominadora y satisfecha de sí misma e inspirado en una condición humana indigente, circunstancial y consciente de sus limitaciones, así como de sus deudas para con su «otro», lo irracional, lo animal, etc.

orden y ante los aullidos desgarradores del animal, sus amigos se extrañaron de la indiferencia del viejo cartesiano, tanto más por la fama de hombre bondadoso que tenía. Interpelado, respondió: «No importa. ¡Es una máquina, es una máquina!»[2].

Nunca tuvo el europeo tan claras las ideas sobre la naturaleza del animal, sobre la naturaleza de casi todo.

Como es sabido, los animales quedan definidos en el cartesianismo a partir de la oposición entre materia y espíritu, que no deja más salida que la de sostener que el animal es un «autómata», una «máquina semoviente», semejante en todo a las que fabrican los hombres: «Consideren este cuerpo como una máquina que, por ser hecha por la mano de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y posee movimientos más admirables que ninguna otra de las que pueden inventar los hombres. [...] Si hubiese máquinas tales que tuviesen los órganos y la figura exterior de un mono o de otro cualquiera animal desprovisto de razón, no habría medio alguno que nos permitiera conocer que no son en todo de igual naturaleza que esos animales»[3]. Malebranche sabía bien lo que se hacía. Enternecerse ante un montón de chatarra no es de recibo.

2.2. En Descartes subsiste una ambigüedad respecto de la imagen del hombre que merece la pena examinar. Por un lado, no le apea de su podio teológico sostenido aún, en clave platónico-agustiniana, con su tesis de un alma impregnada de ideas innatas pero, por otro, prepara su expulsión del ámbito del espíritu, aunque, claro está, no fuera esta su intención.

La reducción del animal a máquina, al ahondar la diferencia entre lo puramente animal y lo espiritual del hombre, parece indicar que los racionalistas vendrían a continuar la tradición escolástica que con Tomás de Aquino fija al hombre, en cuanto portador de un alma inmortal, en un lugar *único* dentro de la creación: ni ángel, ni bestia pero imagen y semejanza de Dios.

---

[2] He tomado la anécdota del «Prólogo a *Veinte años de caza mayor* del Conde de Yebes» (1942) (OC, vol. VI, Madrid, 2006, pág. 463). Ahí leemos: «Cuenta Fontenelle que visitando en su juventud a Malebranche entró en la habitación una perra preñada que había en la casa. Para que no molestase a los presentes, Malebranche, —un dulcísimo sacerdote, valetudinario, con la espina dorsal rizada en tirabuzón— hizo que la expulsasen a palos. el pobre animal se alejó dando aullidos conmovedores, que Malebranche, cartesiano, escuchó impasible. "No importa —decía—. ¡Es una máquina, es una máquina!"».

[3] *Discurso del método,* 5.ª parte, trad. de Manuel García Morente, Madrid, 12.ª ed., 1970, pág. 64.

Pero no es así. Descartes no continúa, tampoco en esto, la visión escolástica del mundo, imposible de recuperar después de las feroces críticas de Guillermo de Occam.

Para sopesar el alcance de las novedades que trae el cartesianismo, hay que tener presente que en él se alteran simultáneamente la imagen del hombre, la de la naturaleza y la de Dios, así como las relaciones que mantienen entre sí estas tres realidades. Nos interesa ahora la que afecta al hombre

Con Descartes, el hombre comienza a escapar de la Naturaleza, al separar los órdenes de la materia y el espíritu y descubrir la capacidad dominadora que subyace a una razón capaz de desentrañar las leyes del universo y manipularlas en su provecho. Pero el precio que paga por ese inmenso poder que gana para la razón es el de su aislamiento respecto de la vida. Junto al dualismo materia/pensamiento hay otro que tiende a pasar desapercibido, pero que tendrá graves consecuencias para la imagen de lo animal. Me refiero al dualismo voluntad libre/pasiones, condicionado por el anterior, pues las pasiones pertenecen al cuerpo. El hombre es señor de la Naturaleza tan solo cuando piensa, no cuando imagina, siente o padece y sobre todo, nunca, cuando quiere. Entonces se asemeja peligrosamente a su opuesto, el animal. La razón es capaz de descubrir las leyes de la naturaleza pero tiene una gran dificultad para comprender y someter aquella parte de la naturaleza que le es más próxima: su propio cuerpo. El libre albedrío es la parte de la razón encargada de mantener a raya la mecánica de las pasiones. Pero no hay un método fiable para esto. La moral provisional que Descartes elaborara en la tercera parte de su *Discurso del método* fue la única que escribió.

2.3. Las pasiones, según Descartes en una obra tardía, son una peculiar síntesis de calor y movimiento del cuerpo con ideas del alma. Si bien las pasiones son afecciones anímicas, están «causadas, entretenidas y fortificadas por cierto movimiento de los espíritus»; con este término se refiere a «los espíritus animales», unos cuerpos diminutos cuya finalidad es mover «el cuerpo de todas las diversas maneras que puede ser movido». A diferencia de otros contenidos del alma, las pasiones son siempre «percepciones confusas y oscuras»; la explicación del filósofo es previsible: «La experiencia demuestra que no son los más agitados por sus pasiones los que mejor las conocen y que estas figuran entre las percepciones que la estrecha alianza que existe entre el alma y el cuerpo hace confusas y oscuras»[4].

---

[4] *Tratado de las pasiones,* Madrid, 1971, pág. 63.

Lo que disparó y alimentó este proceso de revisión del *locus* del hombre en la naturaleza —si junto a o por encima del animal— fue la cuestión del sentido de los motivos de la acción humana, la tensión entre la voluntad libre y las pasiones. Descartes, en realidad, había comenzado a embrollarlo todo, pues si, por un lado, elevaba al hombre a la condición de substancia pensante, por otro, alojaba a esta en un cuerpo cuya naturaleza era idéntica a la del animal: puro mecanismo. Así que cuando pensamos en números y triángulos somos «humanos», pero comemos como cerdos, dormimos como lirones, fornicamos como bestias (el hombre es lúbrico como un mono y la mujer como una zorra), somos vagos como perros, habladores como cotorras, etc.

La cosa se complica cuando los filósofos ingleses polemizan con el racionalismo.

Corresponde a Hume el mérito de haber llevado a sus últimas consecuencias la disolución del alma en sus pasiones[5], poniendo a punto así la influyente doctrina que bajo el rótulo general de «utilitarismo» llega a nuestros días con sus balanzas para pesar el placer y el dolor y su imagen del universo como un lugar habitado por múltiples criaturas de diversos rangos, aunque hermanadas por su capacidad para sentir.

En poco tiempo se pasa de denostar las pasiones como lo animal a reconocer que las pasiones son lo único vivo, valioso y real que hay en el hombre. Hacia el Setecientos ya se habla a todas horas de sentimientos, de pasiones, de instintos.

2.4. Lo que se puede esperar de la doble contracción de la carne en mecanismo y del alma en pasiones está bien reflejado en la obra de un famoso «philosophe»: el Marqués de Sade. El helado, persistente y único razonamiento a través de las miles de páginas de su obra argumenta que sin el proyecto de una felicidad trascendente, basada en fundamentos teológicos, la única orientación que tiene el ser humano es la de obedecer fielmente los propios instintos y pasio-

---

[5] Para la distinción entre las dos clases de impresiones, de sensación y de reflexión, cfr. *Tratado de la naturaleza humana,* 1, trad. de Félix Duque, Madrid, 1977, pág. 95. Y para la disolución del alma en sus pasiones, las distinciones que establece en la introducción al «Libro II. De las pasiones», en donde, después de reconocer que no es posible investigar el origen corporal de nuestras impresiones, da como base de las pasiones la impresiones secundarias y reflexivas o más precisamente, los dolores y los placeres corporales, «pues ellos mismos surgen originalmente en el alma (o en el cuerpo, como gustéis) sin ningún pensamiento o percepción precedentes» (ob. cit., pág. 444).

nes pues son obra de la Naturaleza: «No escuchéis más que a esas pasiones deliciosas; su voz es la única que deberá guiaros a la felicidad»[6]. Si los instintos están ahí, en mi interior, no son ni buenos ni malos: son. Bueno/malo, virtuoso/vicioso no constituyen diferencias fundadas; todo lo más, convenciones que podrán ser redefinidas a conveniencia en función del propio deseo y de la situación social en que uno se encuentre. Las preguntas morales se transforman en especulaciones tácticas tendentes a sopesar satisfacciones y riesgos. El placer se convierte en exclusivo motor del quehacer humano y el deseo se oscurece, al revelarse infinito en su capacidad para desear. La gestión del deseo saca a luz su carácter exponencial, su tendencia a doblarse sobre sí mismo, esto es, a ser deseo de otro deseo, del deseo de Otro o de un deseo que está aún por venir, pero cuyo anhelo se deja ya sentir.

Quizá Sade sea Rousseau, solo que al revés. En ambos la Naturaleza es la última palabra, la gran ley que determina la vida de los hombres: hacia el bien, dada su bondad intrínseca, según Rousseau; hacia el mal en Sade —aunque es preciso decir que el término carece de sentido en este autor. Un ejemplo del razonamiento sadiano de entre los centenares que fatigan su obra puede ser este, tomado de *Justine:* «¿Somos acaso los dueños de nuestros gustos? ¿No debemos seguir los imperativos que hemos recibido de la naturaleza como la cabeza orgullosa del roble se doblega ante la tempestad que lo sacude? Si la naturaleza se ofendiese ante tales gustos, no los inspiraría; no podemos haber recibido de ella un sentimiento que la ofenda, y con esta total certeza podemos entregarnos a nuestras pasiones, de cualquier especie y violencia, seguros de que cualquier inconveniente que produzca el choque son simples designios de la naturaleza, de la cual somos instrumentos involuntarios». ¿Y qué pasa con la libertad humana? Sade sonreiría ante nuestra pregunta.

Como he dicho más arriba es Rousseau quien acorta distancias entre lo animal y lo humano al insistir en que lo más valioso del hombre es su divino instinto, resto del naufragio que obliga al hombre a sobrevivir en el yermo territorio de la civilización.

2.5. Kant intenta abrir un enérgico cortafuego en la maleza de la simplificación. No duda ni un instante: En el famoso pasaje de la *Crítica de la razón práctica* en que habla del respeto y admiración

---

[6] De la *Dedicatoria del Autor a los libertinos,* en *Instruir deleitando o Escuela de amor* versión española de *La philosophie dans le boudoir*, trad. de A. García Calvo, Madrid, 1980, pág. 57.

que llenan su ánimo ante el doble espectáculo del «cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí» se dice también lo siguiente: «El primer espectáculo de una innumerable multitud de mundos aniquila, por decirlo así, mi importancia como criatura animal que tiene que devolver al planeta [...] la materia de que fue hecho [...]». ¿Quiere decir Kant que si solo fuésemos animales, un poco de materia organizada en estructuras complejas pero perecederas, nada tendría sentido? El universo estrellado lo aniquila y consume todo. (Podemos oír aquí ya un eco de la queja de Schopenhauer). Es el segundo espectáculo el que da sentido a la vida humana y la salva de ser mero residuo inorgánico: la ley moral, fundamento de la dignidad humana. El precio a pagar es el de renunciar a la sencilla ley psicológica que hemos oído enunciar más arriba y que es tan difícil de refutar: que nos movemos y somos de acuerdo al placer y al dolor. Kant nos ha explicado lo que funda el dilema entre lo que tiene un precio y lo que tiene dignidad. Y es la moralidad entendida de acuerdo al hecho de comportarse siempre con arreglo a una máxima empírica que al ser universalizada, pasa la prueba del imperativo racional: «La razón refiere, pues, toda máxima de la voluntad como universalmente legisladora a cualquier otra voluntad y también a cualquier acción para consigo misma, y esto no por virtud de ningún otro motivo práctico o en vista de algún provecho futuro, sino por la idea de la *dignidad* de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo». Y concluye: «En el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad*»[7]. Seguimos viviendo hoy dramáticamente en el hueco de este dilema, siendo la victoria de la jornada ora para unos, ora para otros. Pero la razón pura no termina de triunfar sobre la voluntad sensible y sus deseos. El reino de los fines es, en su dureza, transhumano, cosa que Kant no ignora. En el futuro se intentarán atrevidas síntesis, pero Kant, aunque percibe esa posibilidad con toda nitidez, no se decide a adentrarse por ese camino.

2.6. Podría pensarse que con Lamarck y Darwin cambia la relación entre hombre y animal, vigente desde el cartesianismo: el privilegio de la forma de vida humana sobre la animal, basado en la razón. Se ha dicho que la hipótesis que hace del hombre un animal más, un animal *evolucionado* supuso una de esas alteraciones de la

---

[7] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* trad. de Manuel García Morente, Madrid, 1967, pág. 92.

sensibilidad (colectiva e inconsciente) que cuajó en un nuevo modo de verse el hombre a sí mismo, más cercano, por decirlo así, al animal. Pero más bien fue al revés: las doctrinas evolucionistas fueron el resultado de un cambio de sensibilidad que se había desplegando a lo largo del siglo xviii y cuya semilla estaba ya en el cartesianismo, aun cuando no fuera esa su intención. La anulación de una diferencia suficiente entre lo humano y lo animal no se producirá a cuenta del evolucionismo, aunque es mérito suyo haber aportado la carga de la prueba científica. Los contemporáneos de Darwin —y él mismo— más bien vuelven a creer que el *lugar* que el hombre ocupa respecto de los demás seres naturales es el centro (o si se prefiere, la cúspide) del orden natural. Los escarceos teológico-filosóficos que provocó la teoría del origen de las especies no pasan de ser —a este respecto— un malentendido que se aclara más o menos pronto. Con el evolucionismo el hombre puede seguir siendo concebido como «un» o «el» éxito de la naturaleza, bien que ahora se trate de un éxito «humanista», inmanente a la inteligencia, que aparece como la marca característica de la especie humana. Lo que cambia, pues, es el fundamento del privilegio, no el privilegio mismo, que todavía no está puesto en discusión. Para Darwin el hombre es, sí, un animal descendiente de animales, pero un animal que ha tenido *éxito.* ¿Cómo entender este rasgo sino en el sentido de que ha tenido éxito en salir de la animalidad? En definitiva, y aunque luego se interprete el descubrimiento darwiniano como una «herida narcisista» (Freud) inferida al orgullo humano, creo que mientras está intacta la fe moderna en el poder de la razón, sigue siendo insalvable la distancia que separa al hombre del animal y este, por consiguiente, sigue recluido en una naturaleza determinada por las representaciones teóricas y al servicio de las necesidades humanas, justamente la misma naturaleza que el hombre ha sido capaz de dominar con los delicados instrumentos de la geometría analítica, el cálculo infinitesimal y más recientemente la física cuántica o la biología molecular.

Sin embargo, la superioridad de lo humano se apoya, conforme avanza la modernidad, en argumentos más frágiles. A una primera lectura optimista de la teoría evolucionista darwiniana siguió inmediatamente otra pesimista que caía en la cuenta de que si las especies no eran eternas, también declinaban y morían, como las antiguas civilizaciones. De Darwin a Spengler hay menos distancia de la que parece. Thomas Huxley, el discípulo de Darwin, señaló que las metamorfosis «regresivas» eran tan probables como las «progresivas». Y poco después se empezó a hablar de *atavismo,* la supervivencia de rasgos bestiales o primitivos de antepasados en individuos actuales.

Y el atavismo sería una de las piezas de inspiración de las múltiples teorías de la decadencia que comienzan a proliferar en torno al fin de siglo[8]. En la actualidad pocos discuten que no es posible atribuir a los mecanismos de selección natural que regulan el proceso evolucionista finalidad, orden o inteligencia.

3. Nietzsche y el caballo de Turín

3.1. Nietzsche se adelanta a su tiempo en un presentimiento de lo que está por venir. Su crítica de la modernidad, de esa época que sostiene su existencia sobre el ideal civilizatorio es ya demasiado conocida, como sabidas son también las oscuridades y malentendidos que forman parte de su recepción. Nietzsche nos interesa porque es la línea de no retorno en lo que respecta a la imagen «moderna» que el hombre se hace de sí mismo y del animal. Lo que define esa línea de no retorno es sencillamente que la imagen del hombre se vuelve problemática para el hombre —al menos para el que habita en la historia de Occidente tal y como esta surge en la polis griega.

Schopenhauer le prepara el camino dudando con firmeza del dogma de la espiritualidad humana, dogma inferido de la razón y de los papeles que esa razón se ha venido atribuyendo desde Descartes: fundamento de lo moral, raíz de dignidad y derechos, capacidad de ordenar el mundo con arreglo a leyes inmutables, progreso en el plano de las costumbres y de los ideales, confianza en el poder liberador de la educación humana, etc. Y no será en la *razón,* sino en el *carácter,* en la «desgracia» de ser individuo, donde cifre Schopenhauer la adelgazada diferencia animal-hombre. Algo nuevo y turbador quedó dicho: «Reconocer la animalidad del hombre, no solo eso, sino afirmar en la animalidad la esencia del hombre: ese es el pensamiento grave, decisivo, precursor de tempestades, el pensamiento frente al cual todo el resto de la filosofía moderna queda reducido a hipocresía. Lo enunció Schopenhauer...»[9].

3.2. Dudar de la dignidad humana, de su centralidad en el universo. Nietzsche se atreve a sacar la consecuencia que no es otra que la de invertir la posición del hombre en la naturaleza aceptada desde

---

[8] Véase el capítulo «Darwin: progreso y decadencia en la historia humana», en Arthur Herman, *La idea de decadencia en la historia occidental,* Barcelona, 1998, págs. 117 y sigs.

[9] G. Colli, *Después de Nietzsche,* Barcelona, 1988 pág. 76.

Pico della Mirandola hasta Feuerbach y Marx: de ser el hombre su cenit, su animal de éxito, pasa a ser visto como *animal enfermo.* La idea ya está en Hegel, pero en su antropología la enfermedad es, a la vez, necesaria y transitoria. Gracias a la marcha segura del Espíritu, sabemos que la «conciencia desgraciada» existe en un peregrinaje desde la conciencia animal, enajenada en lo sensible natural hasta la reconciliación en el saber absoluto. Scheler fue el primero en ver la diferencia entre esta enfermedad y la que se anuncia con Schopenhauer y Nietzsche, pues ahora se sitúa la decadencia en la esencia misma y origen del hombre en cuanto ser espiritual[10]. El cambio no puede ser más radical: mientras que antes la curación se llama «Espíritu», ahora es el nombre de la enfermedad. Nietzsche viene a decirnos que el animal humano ha sido abandonado por la naturaleza a una suerte incierta porque se olvidó de cerrar los órdenes de existencia de la especie —lo que llama *instintos.* Exactamente dice que el hombre es «el animal aún no fijado»[11]. Repárese en que el concepto de «animal» que aparece en la definición es lo único que aporta un contenido positivo al *definiens* y que la diferencia específica es una negación. Tanto, pues, como confesar que hemos dejado de saber lo que es el hombre. Y no se trata de un no-saber conceptual, sino de algo más profundo y dramático, de un no-saber que afecta a la fuente de donde brota la seguridad y la confianza que el hombre europeo había sentido en sí mismo. Esta especie de no-definición sugiere una nueva oscilación de la sensibilidad europea hacia el polo de lo animal reuniendo en una peculiar síntesis los motivos de Rousseau y de Darwin, aunque rechazando del primero la idealización y edificación, en suma, el optimismo de una naturaleza «bien concebida» y criticando en el segundo el carácter finalista de la evolución.

En *El anticristo* confirma sin rodeos que se trata de que

> [...] al hombre ya no lo derivamos del «espíritu», de la «divinidad», hemos vuelto a colocarlo entre los animales. [...] Nos defendemos, por otro lado, contra una vanidad que también aquí quisiera volver a dejar oír su voz: según ella el hombre habría sido

[10] Max Scheler, *La idea del hombre y la historia,* Buenos Aires, 1981, pág. 51. Scheler remonta a Theodor Lessing una primera intuición de la idea: el hombre «es un simio fiero que, poco a poco, ha enfermado de megalomanía, por causa de su (así llamado) "espíritu"» (pág. 52).

[11] *Más allá del bien y del mal,* Madrid, 1978, § 62, pág. 88.

> la gran intención oculta de la evolución animal. El hombre no es, en modo alguno, la corona de la creación, todo ser está, junto a él, a idéntico nivel de perfección... Y al aseverar esto, todavía aseveramos demasiado: considerado de modo relativo, el hombre es el menos logrado de los animales, el más enfermizo, el más peligrosamente desviado de sus instintos [...][12].

La crítica al viejo humanismo no puede ser más feroz. «El dogma que Nietzsche se complace en triturar, escribe Olivier Reboul, es el de una pretendida superioridad de la especie humana en relación a las especies animales»[13]. Aunque no estoy seguro de que la expresión «se complace en triturar» sea adecuada a lo que es dicho sin complacencia alguna, más bien con la frialdad de un forense que determina la causa probable de un fallecimiento. Hay que tener en cuenta, además, que Nietzsche articula sus planteamientos dentro de una compleja ambigüedad, como si se tratara de especulaciones o hipótesis cuyo acierto está aún por probar. El texto que acabamos de citar prosigue afirmando que, precisamente, esos desvíos lo convierten en el animal *más interesante*. Y para situar el debate en el lugar que desea y cerrar el paso a los darwinistas que interpreten sus sentencias de manera equivocada, precisa:

> No qué reemplazará a la humanidad en la serie de los seres es el problema que yo planteo con esto (—el hombre es un *final—):* sino qué tipo de hombre se debe *criar,* se debe *querer,* como tipo más valioso, más digno de vivir, más seguro del futuro[14].

Hemos leído bien. Ha dicho *criar.* Nietzsche denunciaba unas tendencias de la modernidad pero es rehén de otras. En las palabras que acabamos de citar aparece el hombre referido a la infinita voluntad de poder consciente de sí y a su capacidad técnica para construirse un futuro a su medida. La utopía del superhombre pensada desde la altura del *Zaratustra* revela la deuda de Nietzsche con su tiempo, el punto ciego incapaz de ver los peligros que comporta su programa de superación de la condición humana como animal enfermo.

Con Nietzsche lo animal se hace más cercano, más próximo; también más oscuro y peligroso. El hombre comienza a sentirse en

---

[12] *El anticristo,* Madrid, 1986, § 14, pág. 38.
[13] Olivier Reboul, *Nietzsche, critico de Kant,* Barcelona, 1993, pág. 127.
[14] *El anticristo,* § 3, págs. 28-29.

contacto con su mitad animal que pasa de ser un mero mecanismo falible que altera el alma con sus «espíritus animales» —según la doctrina cartesiana de las pasiones— a ser el teatro donde se representa la verdadera escena de nuestra identidad, una identidad que está muy lejos de reconocerse en el orgullo cartesiano: Nietzsche alaba la reducción a *machina* del cuerpo humano para rechazar cualquier forma de pervivencia de espiritualidad, cartesianismo sin *res cogitans:*

> En otro tiempo al hombre se le daba, como dote suya procedente de un orden superior, la 'voluntad libre': hoy le hemos quitado incluso la voluntad, en el sentido de que ya no es lícito entender por ella una facultad. [...] En otro tiempo veíase en la consciencia del hombre, en el «espíritu», la prueba de su procedencia superior, de su divinidad [...]. También sobre esto nosotros hemos reflexionado mejor: el cobrar consciencia, el «espíritu», es para nosotros cabalmente síntoma de una relativa imperfección del organismo, un ensayar, tantear, cometer errores, un penoso trabajo en el que innecesariamente se gasta mucha energía nerviosa, —nosotros negamos que se pueda hacer algo de modo perfecto mientras se lo continúe haciendo de modo consciente[15].

La inversión se consuma también en lo que respecta al enfrentamiento entre la razón y las pasiones: del papel exclusivamente perturbador —por «confuso»— de la voluntad racional que Descartes les atribuye pasamos con Nietzsche a reconocer en la pasión la fuente de donde mana toda virtud: «En otro tiempo tenías pasiones y las llamabas malvadas. Pero ahora no tienes más que virtudes: ellas han surgido de tus pasiones»[16].

---

[15] *El anticristo,* § 14, págs. 38-39.

[16] *Así habló Zaratustra,* Madrid, Alianza, 1972, pág. 64. El sí a la vida que atraviesa la obra entera de Nietzsche queda envuelto en una equívoca atmósfera de animalidad: la tarea es reintegrar al hombre a la naturaleza, rechazar los adornos de la moralidad y del amor al conocimiento para «reconocer de nuevo el terrible texto básico *homo natura.* Retraducir, en efecto el hombre a la naturaleza» *(Más allá del bien y del mal,* § 130, pág. 180). Si bien, no en dirección a ningún espontaneísmo rousseauniano, pues el proyecto del sobrehombre contempla un duro adiestramiento de cuerpo y de espíritu (Véase Olivier Reboul «Educación y adiestramiento selectivo», ob. cit., pág. 147 y sigs.). Lo que hace pensar que esa vuelta a la animalidad no sea para quedarse allí, sino un retroceder para tomar impulso y saltar más allá del hombre (y claro está del animal). Pudiera ser que las genealogías que Nietzsche realiza en su obra no tuvieran otra pretensión que la de afirmar una humanidad esencialmente creativa, esto es, trascendida de lo animal.

3.3. Recordemos el suceso ocurrido al filósofo en los «últimos días» de Turín: el 3 de enero de 1889 Nietzsche se ve envuelto en un «escándalo público» que termina con la intervención de la policía y del cónsul alemán. En una parada de coches de punto Nietzsche «cree que un viejo caballo es maltratado por su cochero y, entre sollozos y lágrimas, se echa al cuello del animal abrazándolo»[17].

Adelantaré que el aspecto empírico del suceso no me interesa. Janz se muestra renuente a dar por buena la historia y tiende a interpretarla, en virtud de una compleja argumentación, como una tradición oral surgida a raíz del *succés* de Nietzsche una vez muerto y el interés, demasiado humano, de algunos conocidos por intervenir, aunque fuera como testigos, en el drama de sus últimos años. Siendo falsa la historia nos interesaría igual, pues no se trata aquí de que Nietzsche haya sentido compasión por un animal maltratado, como cree edificantemente Kundera, quien interpreta el abrazo de Nietzsche al caballo como el gesto de pedir perdón al animal por la interpretación que de él diera Descartes: «Nietzsche fue a pedirle disculpas al caballo por Descartes. Su locura (es decir, su ruptura con la humanidad) empieza en el momento en que llora por el caballo»[18]. Pero Kundera acierta al sospechar que está en juego la imagen cartesiana del animal y que entra en el juego porque necesitamos al animal para poder describir lo humano.

Están por pensar las consecuencias que esta subsunción de lo humano y lo animal en lo mecánico tiene para el destino de ambos géneros de vivientes en el siglo xx. Pero encuentro en el abrazo de Nietzsche al caballo maltratado una de las figuras más inquietantes para la sensibilidad de la época. Y no deja de encerrar una misteriosa ironía que sea Nietzsche quien en su derrumbe nos dé a interpretar esta escena de piedad y nostalgia para con el animal. Él, que fue uno de los primeros en ver que estaba apareciendo un modo de sentir que se complacía en «disfrazar su odio por ciertas cosas y ciertas personas de compasión por los animales».

Janz refiere el suceso de Turín a un episodio de *Crimen y castigo* que pudo servir para inspirar la leyenda, si de leyenda se trata. La escena es, en lo esencial, idéntica, aunque mucho más brutal: un grupo de hombres apalean hasta la muerte a una pobre yegua. Un niño es testigo del castigo y cuando el animal cae al suelo se abraza a su cuello llorando. Se trata de un sueño de Raskolnikov que, al despertar, lo

---

[17] Janz, *Friedrich Nietzsche. 4. Los años del hundimiento. (1889-1900),* Madrid, 1981, pág. 29.

[18] *La insoportable levedad del ser,* pág. 296.

primero que piensa es: «¡Loado sea Dios, que solo ha sido un sueño!» Y a continuación: «¡Dios! Y si..., de veras, cojo el hacha y le abro la cabeza y le echo fuera los sesos...»[19]. ¿No hay algo inquietante en la proximidad entre la sensibilidad lacrimógena y el asesinato a sangre fría? En la fluidez y espontaneidad de un inconsciente liberado de toda convención, Nietzsche se permite el lujo de soñar «con el criminal como aquel cuya naturaleza es verdaderamente fuerte, imposible de afeminar». Dostoievski había convivido con esa clase de naturalezas fuertes en los presidios siberianos; pronto, en su locura, «Nietzsche iba a creerse en la piel de un asesino de prostitutas»[20].

El episodio de Turín y el sueño del personaje de Dostoievski pueden ser interpretados desde nuestra perspectiva como síntomas de que está a punto de hacer crisis el modelo civilizatorio europeo. La modernidad ha transcurrido entre estas dos imágenes: la del Malebranche moribundo que nada siente ante la máquina apaleada y la piedad y nostalgia de Nietzsche ante aquella otra máquina humillada y maltratada.

4. Rilke: lo animal en las Elegías de Duino

4.1. Las *Elegías de Duino* se escriben en una larga meditación que comienza el 21 de enero de 1912 y termina el 11 de febrero de 1922. Parte del tiempo de gestación lo pasó el poeta viajando por España. Toledo, Córdoba o Ronda fueron jalones de ese doble viaje en lo terreno y en lo espiritual de los que ha surgido una de las reflexiones más profundas y matizadas sobre la condición humana mirada por el poeta sin complacencia pero también sin tragedia.

Jaime Ferrero afirma que muchos de los motivos poéticos de las *Elegías* proceden de situaciones vivenciales, lecturas, paisajes y notas elaboradas durante su estancia en nuestro país. Es más, la razón de ser del viaje, parece estar en conexión directa con la crisis expresiva y vital que atravesaba el poeta.

Por una carta dirigida a la princesa Marie von Thurm und Taxis desde Ronda, Hotel Reina Victoria, el 17 de diciembre de 1912 conocemos una experiencia difícil de calificar —¿mística, poética?— que aconteció a Rilke en Córdoba, pocos días antes, con una

---

[19] F. Dostoievski, *Obras completas,* vol. II, Madrid, 1969, pág. 59.

[20] Werner Ross, *Friedrich Nietzsche,* Barcelona, 1994, pág. 799. Se trata de uno de los llamados «billetes de locura», en el que dice Nietzsche: «Yo soy Prado [el asesino de prostitutas] soy también Lesseps».

perra preñada. En la carta, el poeta le habla a su amiga y protectora de sus necesidades más íntimas, como hombre y como creador: «Le digo a usted, princesa, que tengo necesidad de verificar en mí un cambio decisivo, desde el fondo, desde la raíz»[21]. En el marco de esta preocupación, añade poco después:

> [...] [A]ún no he ido lo suficientemente lejos para esperar esta 'nouvelle opération' en virtud de una intervención humana; pero, además, para qué, puesto que es mi sino, por decirlo así, pasar de lado ante lo humano, para proyectarme hacia lo más extremo, hacia lo marginal de la tierra, tal como me ocurrió hace poco en Córdoba, donde una perrita fea, en avanzada preñez, se acercó a mí; no era ningún ejemplar, y, sin duda, llevaba en su vientre unos cachorros anónimos, de los que nadie se haría lenguas; pero vino hacia mí, porque ambos estábamos completamente solos. Se le hacía muy difícil venir a mi lado, y levantó los ojos agrandados de tanta preocupación e intimidad, solicitando una mirada mía. Y en la suya se reflejaba toda esa verdad que trasciende más allá de lo individual, para dirigirse, yo no sé bien a donde, hacia el porvenir, o hacia lo incomprensible. Se franqueó tan sin rebozo que llegó a compartir un azucarillo de mi café, pero de paso, ay, muy de paso, celebramos en cierto modo la misa juntos. La acción no fue de suyo otra cosa que un dar y un recibir, pero el sentido y gravedad de nuestra absoluta compenetración, adquirieron una dimensión ilimitada. Y esto puede acontecer únicamente en la tierra; es bueno, en todo caso, haber cruzado por aquí, aun cuando uno se sienta inseguro, aun cuando culpable, aun cuando todo ello no sea en modo alguno heroico. A la postre se estará admirablemente preparado para las relaciones con la divinidad[22].

De la importancia de la experiencia habla el que en otra carta fechada a 26 de febrero de 1924 escriba: «Pero a menudo me pregunto si esto, de suyo irrelevante, no habrá ejercido la influencia más esencial en mi formación y producción: el trato con un perro»[23].

4.2. El fondo de la obra poética de Rilke en general, pero sobre todo de su cima, las *Elegías,* es la desorientación del corazón humano, «Lo nuestro es: no conocer el camino de salida». La desorientación pide «salvaciones» en un sentido muy afín al que propuso otro pensador de la condición humana, José Ortega y Gasset, quien por

---

[21] Ibíd., pág. 185.
[22] Ob. cit., pág. 186.
[23] *España en Rilke,* pág. 298.

esas mismas fechas escribía en *Meditaciones del Quijote:* «Hay dentro de cada cosa la indicación de una posible plenitud». Esa fue también la inspiración de Rilke: hallar la posible plenitud de las cosas humanas. Y para ello se sirvió del animal como espejo para contemplar desde lo otro, la situación en que se halla el hombre moderno.

La condición humana es el motivo elegíaco de estas composiciones. En ellas una y otra vez traza Rilke el contraste entre el animal acordado, ajustado «Nosotros no estamos en armonía. No estamos acordados como las aves migratorias» —y los hombres— «sobrepasados y tardíos...» (IV, 2-3)[24]. El poeta examina con minuciosidad el déficit ontológico que caracteriza la condición humana: la muerte, la libertad como reflejo e ilusión, la opacidad del futuro. Nos ve *vueltos al todo,* sí, pero incapaces de mirar *lo Abierto.* Somos también el incesante proyectar, tan irrenunciable para nuestro ser como condenado al fracaso: *Lo ordenamos [el mundo]. Se desmorona. / Lo volvemos a ordenar y a su vez nosotros mismos nos desmoronamos* (VIII, 67-68).

La condición animal no representará, frente a la humana, una realidad ni inferior ni superior pero sí radicalmente distinta. El animal es *otro,* un ser diferente y misterioso del que podemos aprender. Si el Ángel —esa otra contrafigura decisiva en la reflexión antropológica de las *Elegías*— encarna una armonía existencial superior gracias a su habitar en la belleza —cuyo carácter terrible la hace invivible para el humano— el animal representa una especie de armonía inferior, terrenal. Rilke parece sugerir que el hombre, «condenado» a su humanidad, no debe, sin embargo, ignorar estas posibilidades extremas, inalcanzables como tales, pues perdería la inspiración que le lleva a sobreponerse.

El paraíso es justamente la imagen que recuerda o promete (o ambas cosas) la felicidad eterna. Rilke es heredero de la tradición romántica, caracterizada como la conciencia dolorosa y crispada de la pérdida de toda esperanza de llegar al paraíso, al menos en su versión cristiana. Felicidad y muerte son dos de los hilos que comunican entre sí las *Elegías.* Aquí no podemos ni intentar una interpretación de tan vasto tema, pero es preciso este subrayado para entender en qué sentido el animal es percibido por Rilke en la perspectiva de «la nostalgia del paraíso», perspectiva que crece en importancia para la visión del animal que elabora el siglo xx.

Rilke no simplifica, no se queja, no se rebela, no cae en poses luciferinas frente a los dioses ni envidia del animal su morada. En

---

[24] Citamos por le edición de Eustaquio Barjau, *Elegías de Duino. Los sonetos de Orfeo,* Madrid, 1987. Damos la referencia a continuación de la cita: el número romano corresponde a la elegía y los árabes a los versos.

esto no es romántico. Ni siquiera sitúa al animal en un ámbito de felicidad, lo que implicaría prolongar el pecado civilizatorio por excelencia: antropomorfizar. Con exquisita precaución epistemológica lo concibe como preservado de los resortes de la infelicidad humana: el *tener que* saber, el *codiciar mundo* (VIII, 15 y sigs.): «Y, sin embargo, en el animal vigilante, cálido / hay peso y la inquietud de una gran melancolía» (VIII, 43-44). También el animal recuerda. Pero mientras que en el hombre el recuerdo se hace distancia, perdimiento —«así vivimos, siempre despidiéndonos» (VIII, 75)—, en el animal, por su relación con lo Abierto, es *respiración,* esto es, espontaneidad, armonía consigo mismo. En efecto, Rilke no cae en la tentación de defender lo animal como valor, en detrimento de lo humano-espiritual, como hace Nietzsche, al servicio de su vasto programa de desenmascaramiento: el animal es el viviente que no ha perdido la *seguridad* de sus instintos. Antes que de rangos, se trata de diferencias. Pues si los hombres no viven *acordados como las aves migratorias* (IV, 2-3) es sin embargo a *nosotros,* los hombres, a quien se encarga salvar lo de *aquí;* a nosotros, que no estamos aquí «porque haya felicidad —esta ventaja prematura de una pérdida cercana» (IX, 6) y mucho menos por *curiosidad del corazón* (IX, 7) sino «porque parece que nos necesita todo lo de aquí» (IX, 11).

No es solo el dominar para vivir sino el comprender y donar sentido a las cosas mudas que nos rodean aquello por lo que *también* estamos aquí, sentido que solo se alcanza en la medida en que el hombre sea capaz de comprender que es atendiéndolas en su propia extrañeza o ajenidad como ellas pueden a su vez «salvarnos». «Y estas cosas, que / confían en que podemos salvarlas nosotros, los más perecederos / nos confían algo que salva a nosotros, los más perecederos» (IX, 62-64). Y nos necesita porque nosotros, a diferencia de los animales, podemos *decir*. Quizá sea solo esa nuestra razón de ser, pues «Aquí es el tiempo de lo decible, aquí su país natal» (IX, 42). Esta es, pues, nuestra carga y nuestra alegría: «Estamos tal vez aquí para decir: casa, / puente, surtidor, puerta, cántaro, árbol frutal, ventana...» (IX, 31-32). Esta nuestra diferencia con el animal: «Lo que a nosotros finalmente nos cobija / es nuestro estar indefensos y proyectados / hacia lo abierto»[25].

Repárese: nunca en lo abierto, sino, tan solo *proyectados hacia.* Proyecto o libertad, los distintivos de la vida humana. Pero esta antro-

---

[25] Citado por Otto F. Bolnow en *Rilke, poeta del hombre,* Madrid, 1963, pág. 128. Los versos pertenecen a un poema titulado «La noche grande».

pología de la búsqueda y de la incertidumbre no tuvo ninguna probabilidad frente a la pesada y contundente certeza del positivismo triunfante. La crisis de la modernidad, anunciada por el pesimismo finisecular iba a irrumpir en la historia. La crisis de la modernidad, ¿es un desastre espiritual o es el espíritu la causa y el motivo del desastre, un espíritu demasiado altivo como para dialogar con su otro animal?

4.3. *Necesitamos* saber quiénes somos, parece decirnos serena pero enérgicamente Rilke. Una diferencia relevante con el animal es que el hombre es un tipo zoológico que precisa de una identidad propia. Y como no le es dada por la naturaleza, tiene que hacerse una. Siempre ha tenido el hombre que mirarse en un espejo para preguntarse quién es. El espejo de la época moderna ha resultado ser el animal, como fueron en la antigua los dioses y en las arcaicas un mixto de dios y animal.

Lo que comenzó siendo una absoluta diferencia, la establecida entre la cosa pensante y la cosa extensa, resulta ser, al cabo de un tiempo, una línea de confluencia y absorción. La partida ganada por las pasiones a la orgullosa razón invierte el designio cartesiano de poner al hombre del lado del espíritu, más allá de la animalidad. El cuerpo —habitado por sus pasiones— emerge como *lo* animal dentro del hombre.

Pero resulta que, paralelamente a este proceso, el animal ha sido transformado por el hombre en función de sus expectativas de dominio sobre toda la naturaleza.

La conversión del animal en mecanismo facilita su transformación tanto en objeto de investigación como de consumo. Un artilugio puede ser desmontado para comprender sus leyes internas y favorecer así el progreso científico. Como parte insensible de la naturaleza está ahí para favorecer las necesidades humanas. La alianza entre la necesidad y el progreso conduce, primero a la «vegetalización» del animal que termina por convertirse en objeto de cultivo, de producción masiva en granjas y establos y después a la manipulación experimental.

El proceso de secularización puesto en marcha por la ciencia termina por eliminar el manto mítico (y religioso) que protegía al animal, toda vez que la naturaleza se ha convertido en tierra librada al dominio del hombre, dominio que «no tiene ya necesidad de imágenes numinosas»[26]. No habrá misterio en el animal, al perder de una vez su halo sagrado y la interioridad que el ser sujeto de «en-

[26] Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración,* Barcelona, 1999, pág. 334.

telequia» (en el sentido aristotélico) le confería. La anécdota del dulcísimo Malebranche —como le llama Ortega— revela que el animal pierde incluso el refugio de la casa, lugar fronterizo donde algunas especies venían conviviendo con los humanos. De la casa pasará a lugares típicamente modernos: mataderos industriales, laboratorios, reservas de caza, circos, zoos y albergues municipales, tiendas de mascotas, etc.

Una vez más el animal asume la función de representar la suerte del hombre mismo, de ponerse en su lugar, como en los sacrificios de la Antigüedad. Y es que el animal-máquina prepara la reducción a máquina animal del hombre[27]. Se esparcen las semillas para que hombre y animal sean *lo mismo,* igualdad de la que ambas partes salen perjudicadas. Tiene que pasar tiempo para que la planta despliegue su sombrío esplendor: fracasar el proyecto liberal-individualista, irrumpir la sociedad de masas y abandonarse a las «salvaciones» totalitarias. Nosotros ya vivimos en la consumación de esa equivalencia entre lo humano y lo animal. Un ejemplo siniestro de este paralelismo lo cuenta Kundera: la represión rusa tras la invasión de Checoslovaquia en 1968 fue precedida de campañas de exterminio contra las palomas y los perros: «La gente aún estaba desesperada por la catástrofe de la ocupación, pero los periódicos, la radio y la televisión no hablaban más que de perros, que ensucian las aceras y los parques, ponen en peligro la salud de los niños, no tienen utilidad alguna y sin embargo se los alimenta. [...] La maldad acumulada (y entrenada en los animales) tardó un año en dirigirse a su verdadero objetivo: la gente»[28]. Los *pogroms* de hombres suelen ir precedidos de *pogroms* de animales. En nuestras democracias, cuando llega el verano y es perentorio tomar vacaciones, primero se abandona a los perros, luego a los padres viejos.

Pero la medalla tiene dos caras, de modo que debemos preguntarnos si ha llegado el tiempo de la gran fraternidad con el animal.

---

[27] Desde este punto de vista podría ser menos caprichosa —aunque igual de provocadora— la analogía que establece Coetzee, a través de su personaje Elizabeth Costello, entre los mataderos industriales de reses y los campos de la muerte de los nazis: «Permítanme decirlo abiertamente: estamos rodeados por una empresa global de degradación, de crueldad, de matanza, capaz de rivalizar con todo lo que llegó a hacerse durante el Tercer Reich, de dejar todo aquello incluso a la altura del barro, con la peculiaridad de que la nuestra es una empresa sin fin, que se autorregenera y que incesantemente trae al mundo nuevos conejos, ratas, aves de corral y ganado de toda especie con la sola intención de matarlos», *La vida de los animales,* Barcelona, 2001, pág. 22. (Reeditado como Lección 4 de *Elizabeth Costello,* Barcelona, 2004, págs. 99 y sigs).

[28] *La insoportable levedad del ser,* pág. 295.

Parece que sí, que estamos bastante dispuestos a ampliar el radio de acción del término «prójimo» más allá de la humanidad. El éxito del movimiento ecológico en general y de los amigos de los animales en particular, no deja lugar a dudas. Recordemos que la tercera generación de derechos civiles —me resisto a llamarles «humanos»— con su especial atención a extender el ámbito de protección a los animales aparece cada vez más legitimada ante la opinión pública de nuestras sociedades avanzadas, lo que ha provocado abundantes cambios en las legislaciones en orden a prohibir y castigar el maltrato de los animales.

5. Conclusión provisional: Deseo de lo animal

Cuando se inició nuestra época moderna y civilizada, se trataba de hallar el paraíso, no de fabricarlo: «El Paraíso está clausurado —escribió Kleist— y el querubín se halla tras de nosotros; hemos de dar la vuelta al mundo para ver si quizá se encuentra abierto aún en algún lugar por el otro lado, por detrás»[29]. El romanticismo supuso un giro en la sensibilidad occidental: el sentimiento desplazó a la razón; la naturaleza deja de ser vista como mera fuente de materias primas, útiles para satisfacer la necesidad humana y se transfigura. Se convierte en refugio de lo sagrado, objeto de contemplación, fuente de belleza e inspiración moral. Nuestra pasión por los viajes como motivo de diversión quizá se origina en el romanticismo. Stevenson o Gaugin buscaron en las lejanas islas de los mares del sur la felicidad que no les podía brindar el paisaje urbano de la Inglaterra industrial o el campo roturado de Francia. Son los últimos buscadores de paraísos en la tierra porque aún había distancias absolutas y mundos no invadidos por la explotación económica y la uniformización civilizatoria[30]. Los trópicos no eran aún los «tristes trópicos» que después describiría un antropólogo.

---

[29] *Apud.* Magris, *El Danubio,* Barcelona, 1988, pág. 23.

[30] Hannah Arendt observa en el capítulo de *La condición humana* (Barcelona, 1974) que dedica a analizar la época moderna que esta se caracteriza a partir de ciertas situaciones humanas profundamente nuevas, una de las cuales consiste en «la famosa reducción del globo», reducción que comenzó cuando se terminó de recorrer la inmensa extensión de la tierra. La velocidad primero y la aviación después han tenido efectos paradójicos: primero han reducido el tamaño al acortar las distancias por aumento de la velocidad; pero segundo, nos ha enajenado de la tierra como lugar de nuestra condición, nos vuelve «extraños» a ella cfr. «La vita activa y la Época Moderna», ob. cit., págs. 327-329.

El ideal romántico no desvió de su objetivo el impulso de codicia y destrucción que acompaña a nuestra actual civilización. Más bien nos hemos acomodado a él bajo las formas poco exigentes que han adquirido nuestros sueños más preciados. Las masas urbanas de los países industrializados de Occidente disfrutan sin mala conciencia de las diversiones que proporciona la naturaleza. El amor a los animales salvajes y el gusto por los parajes exóticos es una herencia romántica. Seguimos esperando dar con la puerta secreta que nos devuelva al paraíso.

Pero en el siglo xxi la tierra se ha vuelto pequeña y la coca-cola ubicua. Los animales exóticos cobran así un valor añadido porque se convierten en imágenes vivas, sinécdoques del paraíso.

La tensión entre la tendencia a respetar al animal y la envidia que sentimos ante él reside en el modo específico que tiene de contribuir a nuestros deseos de felicidad: como «imagen» —cada vez más edulcorada, por cierto— del paraíso perdido de la que el hombre querrá apropiarse. De modo que será menester consumir (aunque no se trate ahora de un consumo «material»: la carne, la piel del animal) aquello que necesita preservar. Esta ambigüedad explica que el hombre no respete las distancias con el animal salvaje, el único que en puridad le evoca la imagen del paraíso. La moda de hacer visitas turísticas a las reservas de países africanos o el hecho, apuntado por un alto funcionario de un organismo internacional, de que el tráfico de especies animales protegidas se haya convertido en el tercer gran negocio del dinero ilícito, después de las drogas y las armas *(El País,* 29-IX-1992)[31] delata la virulencia de esta necesidad. Los zoos, que proliferan por todo el mundo occidental desde mediados del xix, responden a ese impulso de tener cerca al animal «libre y salvaje»... aunque sea encerrado en una jaula. Ahora vemos con malos ojos aquellas formas de trato con el animal que conllevan crueldad o destrucción. Pero conviene no quedarse en la apariencia, pues el fondo de la relación hombre animal permanece intacto. De la caza sangrienta a la caza fotográfica, de las ferias y circos con animales enjaulados en espacios exiguos a los grandes zoos pensados en función de las «necesidades» del animal y dotados de todos los ade-

[31] Un breve recorrido por internet muestra que la tendencia a comprar mascotas en el mercado negro no solo no ha disminuido sino que se ha ampliado a especies cada vez más exóticas y a punto de extinguirse. Un reportaje en el semanario *Interviú* (10-5-2010) habla de que el tráfico mundial de especies protegidos puede ascender a más de 7.000 millones de €. Solo en España, el servicio especializado de la Guardia civil habría incautado unos 2615 animales a lo largo del año anterior.

lantos técnicos, llegando a extremos algo chuscos: hace unos años, el semanario *Newsweek* dedicó un artículo a criticar «el exceso de violencia en el trato de los cuidadores con los elefantes»[32]. Los amigos de los animales, que opinan que estos deben llevar una vida «plena y variada», no siempre sacan la consecuencia que inevitablemente se sigue de su premisa principal: que hay que cerrar los zoológicos y dejar a los animales en paz. Pero no desean que esto ocurra. Argumentan que el animal vivo produce un impacto sobre nuestra sensibilidad que no consigue el documental o la fotografía. Les parece mal el zoo victoriano, a imitación del museo (jaulas desnudas ofreciendo el cuadro vivo del animal), pero no la nueva versión científica, como el zoo para chimpancés de Arhnem (Holanda) que ha prescindido de los barrotes cercando a los monos mediante un canal de agua y que en la actualidad se ha convertido en un modelo imitado y perfeccionado por muchos otros zoos. Así no se hiere la sensibilidad ecológica del visitante hipercivilizado. Por lo demás, «en lo más alto de la isla cubierta hay un puesto de observación provisto de cámaras de vídeo y otros equipos de grabación. Desde allí se controla hasta el más mínimo detalle de la conducta de los simios [...]»[33]. No deja de ser inquietante que el nuevo zoo recuerde el Panóptico, el modelo de prisión que inventó Bentham, el primer gran valedor de los animales.

Otro proyecto innovador de zoo es el ensayado en Monkey Jungle (Florida) en donde los animales viven en libertad mientras los visitantes humanos circulan por unos pasillos alambrados[34]. La ironía del hombre enjaulado que observa y se regocija ante el —falso— espectáculo del animal «libre y salvaje» es un buen símbolo de esos deseos ocultos que se emboscan en nuestra conciencia, de esa fatiga honda que produce el vivir civilizado.

Pero por más que se cuiden las apariencias, el hombre sigue sirviéndose del animal como en las oscuras épocas —que los amigos de los animales desprecian— en que eran cazados o uncidos al arado. Lo que ha cambiado es la necesidad del hombre occidental, no su relación con la naturaleza que sigue en la actitud de «gran señor», aunque haya democratizado las formas.

---

[32] Tomado de *El País,* «Revista de prensa», 13 de noviembre de 1988.

[33] D. Morris, *El contrato animal,* Barcelona, 1991, pág. 71. En el mencionado zoo de Arhnem se llevó a cabo la influyente investigación de Frans de Waal sobre la inteligencia emocional y las disposiciones morales de los chimpancés en su celebrado libro *La política de los chimpancés* (1993).

[34] Ob. cit., pág. 74.

Naturaleza humana y derechos de los animales

Alfredo Marcos

1. Introducción

En términos generales, agruparía las ideas que quiero presentar bajo el rótulo de «humanismo aristotélico». Se distingue del simple antropocentrismo, según el cual solo el ser humano es valioso, mientras que el resto de los seres, incluidos los animales, no son sino meros instrumentos a su servicio. El humanismo que propongo *no* es antropocentrismo de esta especie. Reconoce valor intrínseco también al resto de los seres, y por supuesto a los animales. Pero esta clase de humanismo tampoco se puede confundir con sensocentrismo, biocentrismo o ecocentrismo. Defiende una gradación del valor de los seres, el superior valor del ser humano y la exclusividad de este como sujeto de deberes y derechos. Los animales no tienen derechos, pero tienen valor. Eso hace que nosotros tengamos deberes para con ellos. El ser humano —*cada* ser humano— tiene un valor superior a cualquier otro, un valor que podemos llamar dignidad, y que actualmente se ve amenazado en un doble sentido. Por un lado tenemos un intento de disolución completa de lo humano en lo animal. Por otro, nos topamos con una huida del concepto de naturaleza y una propuesta de plena tecnificación del ser humano, de conversión del mismo en puro artefacto.

Es buen momento, pues, para romper una lanza por lo propia y distintivamente humano. Solo el ser humano es sujeto de deberes, y

como sujeto de deberes, tiene también derechos, pues los derechos son imprescindibles para cumplir deberes. Todo ello, como argumentaré, tiene base natural. Así pues, las sociedades no otorgan ni crean derechos, sino que reconocen —deben reconocer— derechos naturales. Los derechos animales no pueden ser reconocidos, porque no existen. Tampoco deberían ser otorgados, pues ello resultaría tan inauténtico como inoperante. El sufrimiento animal infligido por humanos debe ser evitado, sí, mediante resortes educativos, morales y legales distintos de la atribución de derechos.

Para argumentar a favor de estas ideas revisaré la noción de naturaleza humana (apartado 2), y el debate sobre los supuestos derechos de los animales (apartado 3). A través de estos dos apartados afrontaré también la cuestión siguiente: ¿Qué hemos aprendido de Darwin? En Darwin existen dos ideas principales: el evolucionismo y el seleccionismo. La primera es ya patrimonio común de toda persona informada. El seleccionismo, como teoría explicativa del hecho evolutivo, concita menos consenso. ¿Cuáles son las consecuencias filosóficas de esta situación? A mi modo de ver, y en contra de lo que se suele afirmar, son muy pobres. Salvo que reduzcamos el ser a la génesis, la filosofía a genealogía, como propuso Nietzsche. Pero la lectura nihilista de Darwin es solo una de las posibles. En consecuencia, como trataré de mostrar en el apartado 4, la posición aristotélica sobre la naturaleza humana y animal es defendible antes y después de Darwin, ya que tiene que ver precisamente con la naturaleza y no con el origen, con el ser, no con la génesis.

2. Reflexiones sobre la naturaleza humana

> Hoy día, el deber primero y quizá único del filósofo es defender al hombre contra sí mismo: defender al hombre contra esa extraordinaria tentación hacia la inhumanidad a que tantos seres humanos han cedido casi sin darse cuenta de ello (Gabriel Marcel).

Algunos pensadores han negado directamente que exista naturaleza humana. Esta negación ha sido la moda intelectual dominante durante una buena parte del pasado siglo. Sin embargo, hoy se da una corriente de revitalización de la reflexión filosófica sobre la naturaleza humana. Esta recuperación se debe a dos factores. Por un lado, han crecido nuestras posibilidades de intervención técnica sobre el propio ser humano, lo cual ha generado un debate sobre la conveniencia y límites de dicha intervención. Y en el centro de este debate está el

concepto de naturaleza humana. Por otro lado, la recuperación de este concepto ha venido de la mano de una tendencia más general hacia la naturalización de la filosofía. Tendríamos así una especie de «concepción naturalista de la naturaleza humana»[1]. Los dos vectores señalados, es decir, artificialización y naturalización, están relacionados entre sí. Una vez que el ser humano pasa a ser sin más parte de la naturaleza, se puede pensar que pasa también a disposición de la intervención técnica, como lo están ya otras zonas de lo natural.

2.1. *Afirmación y negación de la naturaleza humana*

En general los filósofos antiguos no pusieron en cuestión la existencia de una naturaleza humana. Para Aristóteles y los aristotélicos, consta de aspectos animales, sociales y racionales integrados en una unidad. El ser humano se halla, así, radicado en el mundo natural, por su condición de animal. En Aristóteles hay ya una concepción naturalista de la naturaleza humana. Estamos ante un naturalismo moderado. La condición social y racional diferencia al hombre del resto de los vivientes. El ser humano es animal. Y su naturaleza animal se integra en su *diferencia*: lo racional (lenguaje, abstracción, argumentación, autoconciencia, conciencia moral...) y lo político (pertenencia a una comunidad, a una polis). La noción de diferencia aquí es importante. Aristóteles la toma en dos sentidos: comparativo y constitutivo. El sentido más importante y radical es este segundo. Y respecto del mismo el pensador griego afirma: «La diferencia es la forma en la materia»[2]. Es decir, la diferencia tiene más contenido que el género, es algo más concreto y actual, integra en sí todo lo anterior. La naturaleza humana, para Aristóteles no es racional y política (diferencia) *además de* animal (género). La racionalidad y sociabilidad no están yuxtapuestas a la animalidad, son el modo concreto y actual de la misma, la integran, la constituyen y precisan.

Otros animales también son sociales y racionales en cierta medida. Lo son en un grado que no los define o identifica. El propio Aristóteles afirma que los animales poseen en cierta medida *phronesis*[3]. Muchos animales son capaces de saltar, excavar, bucear o trepar

---

[1] Jesús Mosterín, *La naturaleza humana,* Madrid, Espasa-Calpe, 2006, pág. 23.

[2] Aristóteles, *De partibus animalium,* 643a 24.

[3] Jean-Luc Labarrière, «De la *phronesis* animale», en D. Devereux y P. Pellegrin (eds.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote,* París, CNRS, 1990, páginas 405-428.

en algún grado, pero estas características son esenciales para la vida solo de algunos de ellos, como la racionalidad y politicidad lo son para el ser humano. Si queremos tapar nuestros ojos ante las diferencia en racionalidad y sociabilidad que se dan entre seres humanos y otros animales podemos hacerlo. Pero, por las mismas podríamos decir que un agujero en la roca es ya en cierto modo un edificio domótico, o que un ábaco es a su manera un iPad, o que entre el *Requiem* de Mozart y unos cuantos golpes arrítmicos existe tan solo una diferencia de grado[4]. Podemos insistir en las semejanzas, pero eso no anula las obvias diferencias comparativas. Y menos aun las diferencias constitutivas.

Las líneas de pensamiento platónica y aristotélica se prolongaron a lo largo de la Edad Media. Y en general la afirmación de la naturaleza humana se vio reforzada en el pensamiento cristiano medieval, ya que el propio Dios es su creador, legislador y modelo. Pero, a lo largo de la modernidad, han sido varios los pensadores que han afirmado que el ser humano carece de naturaleza. En lugar de la misma le han atribuido una libertad incondicionada, una necesidad de hacerse a sí mismo desde una suerte de autodeterminación radical. «Entre los fantasmas que ha producido el delirio de la razón —afirma Jesús Mosterín[5]—, destaca por su extravagancia y recurrencia la idea filosófica de la inexistencia de una naturaleza humana». Se suele citar en esta línea el precedente renacentista de Pico della Mirandola (1463-1494). Según este autor, Dios habría creado al ser humano fuera de las leyes naturales que determinan al resto de las criaturas, para que construyese su naturaleza sin barrera alguna, según su libertad y arbitrio.

En la misma línea tenemos que poner a algunos autores ilustrados, como Condillac (1714-1780) y Helvétius (1715-1771), para quienes el ser humano es materia completamente maleable en manos de la omnipotente fuerza de la educación. También se puede citar el caso de los idealistas como Fichte (1762-1814), promotores de la idea de libertad absoluta del yo. En este punto, el idealismo se da la mano con el materialismo de autores como Marx (1818-1883), para quien las relaciones de producción esculpen y determinan al ser humano. Si cambian las condiciones materiales, cambiará en consecuencia su aspecto.

Ya en el siglo xx, Ortega y Gasset (1883-1956) afirmó que es erróneo hablar de naturaleza humana, pues el hombre tiene, en lu-

---

[4] Jeremy Taylor, *Not a chimp,* Oxford, Oxford University Press, 2009.
[5] Jesús Mosterín, *La naturaleza humana,* Madrid, Espasa, 2006, pág. 17.

gar de naturaleza, historia. Y a mediados del siglo, se extendieron como auténticas modas intelectuales dos corrientes de pensamiento claramente decantadas hacia la negación de la naturaleza humana: el conductismo en psicología y al existencialismo en filosofía y literatura. Estas modas intelectuales, han remitido gracias a la extensión del proyecto de naturalización de la filosofía. ¿No es otra moda?

2.2. *La naturalización de la naturaleza humana*

No hay nada de redundante en una concepción naturalista de la naturaleza humana. Existen diversas concepciones *no* naturalistas de la naturaleza humana. Es decir concepciones que sitúan lo esencial del ser humano fuera del mundo natural. Según estas, el ser humano sería principalmente cultural, social, convencional, absolutamente libre, racional, histórico, sobrenatural o artificial. Y lo sería por oposición a lo natural, no por integración de lo natural, como veíamos en Aristóteles. Por eso hemos caracterizado a Aristóteles como un naturalizador moderado. Por el contrario, los naturalizadores radicales inscriben al ser humano exclusivamente en el plano natural e intentan la reducción al mismo de cualquier característica humana. Uno de los filósofos más influyentes en la línea de la naturalización ha sido David Hume, con su *Tratado sobre la naturaleza humana.* Hume afirmaba que con un enfoque empirista basado en el método inductivo, «cuando se realicen y comparen juiciosamente experimentos de esta clase, podremos esperar establecer sobre ellos una ciencia que no será inferior en certeza, y que será muy superior en utilidad, a cualquier otra que caiga bajo la comprensión del hombre»[6]. Esta ciencia supondrá la extensión de los principios de la filosofía natural newtoniana al estudio de la naturaleza humana, y dentro de ella al estudio de la moral.

Pero este enfoque naturalista, que promete en principio la certeza científica, lleva en sí el germen de su propia destrucción. Hoy sabemos por experiencia cómo se han desarrollado estas tendencias implícitas en el propio planteamiento naturalista, pero en Hume encontramos ya apuntado el entero recorrido. La naturalización de los estudios morales exige una reducción metodológica de lo normativo, que acaba por establecerse como una reducción ontológica

---

[6] David Hume, *Tratado de la naturaleza humana,* Madrid, Tecnos, 1988, pág. 41 [Introdution, xxiii].

definitiva de la razón y la libertad humanas. De ahí deriva un emotivismo y un irracionalismo que amenazan a la propia ciencia en la medida en que se reconozcan los aspectos prácticos de la misma. Hume asegura que «no nos expresamos estrictamente ni de un modo filosófico cuando hablamos del combate entre la pasión y la razón. La razón es, y solo debe ser, la esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servirlas y obedecerlas»[7].

Los riesgos de una naturalización radical de la naturaleza humana fueron detectados tempranamente por Kant. Esto le llevó a establecer dentro de la esfera del saber tres ámbitos de autonomía, para la ciencia, la moral y el arte, que se corresponden aproximadamente con sus tres grandes obras críticas. De este modo, la moral o el arte quedaban más allá del alcance del método científico, y sometidas a sus propias normas y valores. Es Kant quien aboga por el estudio científico de la naturaleza inanimada, conforme al método newtoniano. Pero al mismo tiempo advierte que no verán los siglos un «Newton de la brizna de hierba», es decir, alguien que consiga poner el estudio de los seres vivos dentro del marco del método newtoniano. Para Kant no es esperable una completa naturalización del estudio de los seres vivos. Mucho menos de los estudios humanísticos.

Quizá se pueda atribuir a Darwin el título de «Newton de la brizna de hierba». Darwin mismo tenía en mente algo así como un proyecto newtoniano para la biología. Cuestión aparte es que los defensores actuales de la naturalización de lo vivo no lo sean ya del modelo mecanicista newtoniano. Lo cierto es que la oleada de naturalización darwinista inmediatamente alcanzó al ser humano, en todas sus facultades, también las que tienen que ver con la razón y la moral. El propio Darwin apuntó en esa dirección desde la publicación de su obra sobre *El origen del hombre (The Descend of Man).* En este punto difería del codescubridor de la teoría de la evolución por selección natural, Alfred Wallace, para quien los rasgos intelectuales y morales del ser humano quedaban al margen de una posible explicación naturalista. Lo cierto es que la intencionalidad lingüística y mental, la autoconciencia, el sentido del deber moral, la vida política, son aspectos del ser humano cuya naturalización efectiva no ha llegado, mas se mantiene siempre en el horizonte como promesa.

Una naturalización completa del ser humano exigiría ir más allá del darwinismo. Darwin nos habla del origen y la génesis evolutiva

---

[7] David Hume, *Tratado de la naturaleza humana,* Madrid, Tecnos, 1988, pág. 561 [2,3,3].

de los vivientes, y en especial del ser humano. Pero no hay que confundir el ser con la génesis. Se trata, en realidad, de una antiquísima distinción que se remonta al menos a Platón. En palabras del biólogo español Andrés Moya: «Las propiedades emergentes, nos han transportado a mundos radicalmente nuevos, mundos que solemos evaluar como progresivamente mancos de naturaleza. El mundo de los humanos es un mundo que se ha fabricado con hallazgos biológicos fundamentales que, una vez aparecidos, nos ha puesto en una tesitura de vida progresivamente desnaturalizada»[8]. El ser humano y todas sus facultades tienen base biológica, se han ido gestando a lo largo de un proceso evolutivo. También tienen base física, por cierto. Es verdad que estamos constituidos por células tanto como que estamos hechos de átomos. Tan cierto es que nos precede la filogénesis como que venimos del Big Bang. Cualquier avance de las ciencias naturales que permita el esclarecimiento de estas bases y estos orígenes será de utilidad. Pero esto no es lo mismo que afirmar que el ser humano sea un montón de átomos o de células. Es decir, el imprescindible estudio naturalista de la génesis y de las bases físicas y biológicas del ser humano no equivale a la completa naturalización del mismo. El paso que nos falta no está en la biología de Darwin, sino en la filosofía de Nietzsche. Por eso decía al comienzo que las consecuencias filosóficas del darwinismo son más bien pobres. Se vuelven, eso sí, potentes y apasionantes si al darwinismo le sumamos el nihilismo. Pero no existe una conexión necesaria entre ambos.

El biólogo C. U. M. Smith[9] ha llegado a afirmar que Nietzsche fue el primer filósofo que entendió y desarrolló las implicaciones del darwinismo. Yo diría más bien que el pensamiento nietzscheano es una de las vías posibles de prolongación del darwinismo, pero no la única. En realidad lo que propone Nietzsche es disolver el ser en la génesis, hacer una deconstrucción genealógica de la inteligencia y de la moral. Si aceptamos esta posición filosófica, entonces sí se puede decir que una vez descubierto el origen y la base física de algo, ya sabemos todo lo que hay que saber sobre esa entidad. La moral se disuelve en su genealogía. Vistos sus humildes orígenes, conocemos ya su limitada consistencia: mero mecanismo adaptativo, herramienta de la feroz lucha por la vida. Lo mismo se puede

---

[8] Andrés Moya, «La domesticación de la naturaleza: de la artificialización a la intervención», *Endoxa,* 24, 2010, pág. 304.

[9] CUM Smith, «"Clever Beasts Who Invented Knowing": Nietzsche's Evolutionary Biology of Knowledge», *Biology and Philosophy,* 2, 1987, págs. 65-91.

decir del conocimiento humano: «En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares —nos dice Nietzsche[10]—, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la 'Historia Universal': pero, al fin de cuentas, tan solo un minuto». ¿La verdad?, ¿el bien?: Garras y dientes, útiles para la supervivencia. Ahora sí disponemos de una naturalización completa del ser humano, tanto en su génesis como en su ser. Pero, obviamente, hemos ido más allá de Darwin. En Aristóteles la animalidad era afirmada, integrada y elevada a través de la razón y la polis. En Nietzsche el conocimiento y la moral son rebajados y disueltos en pura lucha por la existencia, voluntad de poder. El evolucionismo contemporáneo no nos sirve aquí como árbitro. Es compatible con ambas visiones de la naturaleza humana.

Tengamos en cuenta que la naturalización completa nos lleva, a su vez, al problema de la disponibilidad técnica. Al fin y al cabo, podemos hacer de nosotros mismos, como individuos y como especie, mejores máquinas de supervivencia. Podemos, quizá, satisfacer más plenamente nuestra voluntad de poder. Podemos, en la línea nietzscheana, transitar hacia el superhombre. Este debate se ha hecho más acuciante en los últimos años, movido no solo por la posibilidad filosófica, sino también técnica.

2.3. *Más allá del cultivo y la terapia: transhumanismo*

Se entiende hoy día por *human enhancement,* o mejora humana, el intento de sobrepasar los límites naturales del ser humano mediante una serie de tecnociencias que abarcan cuatro grandes ámbitos: *nano, bio, info* y *cogni*[11]. Este conglomerado se conoce mediante las correspondientes siglas NBIC, o bien como CT *(Converging Technologies),* o incluso como HET *(Human Enhancement Technologies).*

Uno de los problemas básicos que se ha presentado en este tipo de proyectos consiste precisamente en definir qué es un ser humano y qué podría contar como una mejora del mismo. Ambas cuestiones están muy relacionadas, y en la medida en que modifiquemos drás-

---

[10] Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* Madrid, Tecnos, 1990, pág. 17.

[11] Nicanor Ursúa, «¿Tendrá la "Convergencia de Tecnologías" (CT) y la "Mejora Técnica del Ser Humano" un impacto similar al darwinismo? implicaciones y consideraciones filosóficas», *Endoxa,* 24, 2010, pág. 313.

ticamente la naturaleza humana mediante la intervención técnica, difícilmente podremos saber ya qué es mejor y qué es peor. Ni en las prácticas de cultivo (educación, entrenamiento, ensayo...), ni en las de terapia se prescindía del concepto de naturaleza humana. De hecho, se apoyan en él. Pero una práctica tecnológica que pretende ir más allá de la naturaleza humana destruye de paso los criterios de valoración. En consecuencia, difícilmente se puede llamar mejora. Se trataría más bien de un cambio sin componente axiológico. Y, en realidad, de un cambio a peor; pues la pérdida del componente axiológico supone ya una pérdida de valor. En palabras de Hans Jonas[12], la mera posibilidad de valor es ya un valor.

Los aspectos en los que se busca la supuesta mejora del ser humano abarcan desde las capacidades físicas, sensoriales e intelectuales, hasta las emociones, la longevidad y prolongación de la juventud[13]. Se piensa, más allá de las posibilidades terapéuticas, en las aplicaciones militares, laborales, deportivas, estéticas.

Hay quien piensa que estamos ante meras ensoñaciones utópicas o futuristas sin viabilidad alguna[14]. En efecto, pocas cosas envejecen peor que las utopías futuristas. Pero supongamos que en todo o en parte sean realizables. En este caso las objeciones vienen del terreno de la ética. En primer lugar, desde el ángulo ecológico, hemos de contar con la ingente incertidumbre que supone una intervención técnica masiva sobre humanos. El estado actual de la ciencia no permite ni de lejos predecir los posibles efectos y riesgos. Riesgo para los propios humanos, quizá incluso para muchas generaciones de humanos, y riesgos ecológicos. Hay quien sostiene que, en virtud del principio de precaución, debería al menos producirse una moratoria respecto de ciertas intervenciones bioingenieriles sobre los humanos.

Por otra parte, y desde el pensamiento social, se puede dudar de la justicia e igualdad con que se realizarían las presuntas mejoras. El ala socialdemócrata del transhumanismo aboga por el desarrollo de procedimientos igualitarios en el acceso a las presuntas mejoras[15].

---

[12] Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica,* Barcelona, Herder, 1995, págs. 95-96.

[13] Marta Bertolaso, «"Super-naturali" come vampiri: L'Enhancement in medicina», en C. Cullen (ed.), *La medicina dei nuovi vampiri,* Milán, Academia Universa Press, 2010.

[14] M. Dublin, *Futurehype: The Tyranny of Prophecy,* Nueva York, Penguin Books, 1992, D. Negro, *El mito del hombre nuevo,* Madrid, Encuentro, 2009.

[15] World Transhumanist Association, *The transhumanist declaration,* http://www.humanityplus.org/learn/philosophy/transhumanist-declaration, consultado

Ahora bien, es difícil saber qué se puede entender por justicia o equidad en el marco de un cambio de la naturaleza humana que afectaría a los individuos, a las relaciones familiares y a las estructuras sociales y políticas. Tan ingenuo es pensar que el ser posthumano resultará a la postre un socialdemócrata al uso, como esperar que los extraterrestres lleguen hablando nuestro idioma.

Tanto Habermas, como Fukuyama[16] insisten sobre los peligros que tiene la mentalidad transhumanista para la libertad y la democracia. Según Fukuyama, dichas transformaciones, al tocar la naturaleza humana, trastocarían los mismos fundamentos de la democracia liberal. «Huxley tenía razón —afirma—, la amenaza más significativa planteada por la biotecnología contemporánea estriba en la posibilidad de que altere la naturaleza humana, y por consiguiente, nos conduzca a un estadio "posthumano" de la historia. Esto es importante —alega Fukuyama— porque la naturaleza humana existe, es un concepto válido y ha aportado una continuidad estable a nuestra experiencia como especie».

Por su parte, Habermas argumenta que la creación de unos humanos por la mano de otros, hasta el punto de elegir los propios genes, comprometería definitivamente la autonomía de los seres así creados y elegidos. Se puede añadir que la total artificialización de la génesis humana cargaría sobre quien manipula una responsabilidad total para la que nadie está preparado, y sobre el producto de esta manipulación una frustrante desconexión respecto del mundo natural.

La defensa de la supuesta mejora humana procede también de varios frentes. Por un lado están los pensadores llamados transhumanistas. Entre estos se cuenta el núcleo de Oxford, uno de cuyos principales exponentes es Nick Bostrom[17]. Este autor, junto con David Pearce, fundaron en 1998 la *World Transhumanist Association* (WTA). En Estados Unidos, Max More fundó en 1990 el *Instituto Extropiano,* que se dedicó hasta su desaparición a la promoción de las ideas transhumanistas. A More debemos esta definición de la empresa transhumanista: «El transhumanismo es una clase de filo-

---

el 22 de junio de 2010; World Transhumanist Association, *The transhumanist FAQ,* http://www.humanityplus.org/learn/philosophy/faq, consultado el 22 de junio de 2010.

[16] Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?,* Barcelona, Paidós, 2002; Francis Fukuyama, *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica,* Barcelona, Ediciones B, 2002.

[17] J. Savulescu y N. Bostrom (eds.), *Human Enhancement,* OUP, Oxford, 2009.

sofías que buscan guiarnos hacia una condición posthumana. El transhumanismo comparte muchos elementos del humanismo, incluyendo un respeto por la razón y la ciencia, un compromiso con el progreso, y una valoración de la existencia humana (o transhumana) en esta vida». Reconocemos aquí abiertamente el componente cientificista, racionalista y progresista propio del humanismo ilustrado, pero combinado con un claro afán de superación de naturaleza humana: «El transhumanismo —continúa More— difiere del humanismo en reconocer y anticipar las alteraciones radicales en la naturaleza y las posibilidades de nuestras vidas resultado de varias ciencias y tecnologías»[18]. De hecho, el sociólogo español Igor Sádaba[19] define precisamente la *transhumanización* como una alteración ontológica artificial de lo natural que hay en nosotros.

Por su parte, la WTA abunda en esa orientación al definir el transhumanismo como «el movimiento intelectual y cultural que afirma la posibilidad y la deseabilidad de mejorar fundamentalmente la condición humana a través de la razón aplicada, especialmente desarrollando y haciendo disponibles tecnologías»[20]. Sigue presente el componente de optimismo tecnocientífico y la voluntad de superar la naturaleza humana, entendida en términos de limitaciones. Viene al caso aquí la famosa metáfora de la paloma, que Kant introduce en la *Crítica de la Razón Pura*[21]. El ave no sospecha que el aire que dificulta y limita sus maniobras es al mismo tiempo el que las posibilita. La naturaleza humana, vista como límite y restricción, quizá sea al mismo tiempo condición de posibilidad de toda mejora, al menos como criterio de la misma.

El otro frente de defensa de la intervención biotecnológica profunda está formado por algunos filósofos continentales, como Peter Sloterdijk y Giorgio Agamben. El núcleo anglo-americano, como hemos visto, se apoya en la tradición cientificista y tecnologista, con gotas de futurismo visionario. La base filosófica incluye una completa naturalización del ser humano, que no pasa de ser un producto transitorio de la evolución darwiniana; y, como tal, un producto superable mediante una prolongación tecnocientífica de la evolución. En el caso de los continentales, se parte más bien de la nega-

---

[18] M. More, *Transhumanist FAQ,* http://www.extropy.org/faq.htm, consultado el 22 de junio de 2010.

[19] Igor Sádaba, *Cyborg. Sueños y pesadillas de las tecnologías,* Barcelona, Península, 2009.

[20] World Transhumanist Association, *The transhumanist FAQ,* http://www.humanityplus.org/learn/philosophy/faq, consultado el 22 de junio de 2010.

[21] Inmanuel Kant, *Crítica de la razón pura,* Madrid, Alfaguara, 1978 *[Kvr* B9].

ción de la naturaleza humana, en la línea heideggeriana: «El hecho del que debe partir todo discurso sobre la ética —afirma Agamben— es que el hombre no es, ni ha de ser o realizar ninguna esencia»[22]. La devaluación de la naturaleza humana, de filiación existencialista, podemos exponerla también con palabras de Sloterdijk: «Fue precisamente a la Modernidad existencialista a la que se le revelaron los motivos por los cuales para los seres humanos es menos importante saber quiénes son que saber dónde están»[23].

La confluencia de la naturalización y de la negación se aprecia ya en Nietzsche. En última instancia, si la naturaleza humana es plenamente natural, entonces es técnicamente disponible, y si la naturaleza humana simplemente no existe, entonces tenemos la tarea de inventarla técnicamente. La intervención profunda está indicada en ambos casos. Según Nietzsche «el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre el abismo»[24]. Y continúa acumulando metáforas en el mismo sentido: puente y no meta, tránsito y ocaso es el ser humano. Desde estas bases filosóficas se predica el asalto técnico al ser humano.

En resumen, creo que nos hallamos ante un problema filosófico doble. Por un lado tenemos que afrontar la valoración de las propias tecnologías agrupadas bajo las siglas NBIC, que pueden resultar según los casos buenas o malas. Separadamente, deberíamos criticar el complejo filosófico trans/post-humanista que aspira a tomarlas como bandera propia y como ariete contra la naturaleza humana. Entre otras cosas, porque esta posición anula cualquier criterio humanista de valoración. Si no sabemos lo que es un ser humano, difícilmente podremos decir cuándo nos hallamos ante un ser humano mejor o peor. Sabremos sencillamente cuando tenemos un soldado o un productor más eficaz.

3. El debate sobre los derechos de los animales

Recapitulemos: hoy día se registra entre los humanos una extraña pulsión, que les aboca a identificarse con el animal o con el artefacto. Hemos visto cómo se dan la mano ambas tendencias, que responden

---

[22] Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida,* Valencia, Pretextos, 2003.

[23] Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano,* Madrid, Siruela, 2003, págs. 35-36.

[24] Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra,* Madrid, Alianza, 2004, pág. 4.

en el fondo a una misma voluntad de huida del propio ser y de las propias responsabilidades. Hay continuidad y paso de una tendencia a la otra. Y en ninguna de ellas hay ganancia para el ser humano. Podríamos preguntarnos si no habrá, al menos, alguna ventaja para los animales. Quizá la animalización del ser humano suponga el traslado de la empatía y el respeto hacia nuestros compañeros de viaje cósmico. Esta expectativa nos lleva al segundo de los debates que quisiera afrontar, el de los supuestos derechos de los animales. En mi opinión, obraremos mejor en pro de los animales en la medida en que construyamos más sólidas posiciones humanistas, no desde el abandono de las mismas. Pero en todo caso, permítaseme presentar los argumentos. Para no perdernos en la inmensidad de este debate, prefiero centrar mi discusión en la parte más concreta y avanzada del mismo, el llamado Proyecto Gran Simio (PGS).

Todo lo que sea reconocimiento del valor de los vivientes y rechazo del sufrimiento creo que es positivo. Sin embargo, pienso que para ello no es necesario suscribir las pretensiones político-jurídicas del PGS, ni mucho menos sus supuestos filosóficos. Es posible hallar otras bases filosóficas más coherentes y otras propuestas político-jurídicas menos problemáticas para lograr una consideración adecuada de los animales.

3.1. *Qué es el PGS*

El PGS es una acción de carácter político cuyo objetivo es lograr una declaración de la ONU por la que se reconozcan tres derechos fundamentales a los grandes simios: derecho a la vida, a la libertad y a no ser torturados.

> Exigimos —dicen los autores del libro *PGS*— que la comunidad de los iguales se haga extensiva a todos los grandes simios [...] Hoy solo se considera miembros de la comunidad de los iguales a los de la especie *Homo sapiens* [...] El chimpancé (incluyendo en este término tanto a la especie *Pan troglodytes* como al chimpancé pigmeo, *Pan paniscus);* el gorila, *Gorilla gorilla,* y el orangután, *Pongo pygmaeus,* son los parientes más cercanos de nuestra especie. Poseen unas facultades mentales y una vida emotiva suficientes como para justificar su inclusión en la comunidad de los iguales[25].

---

[25] Paola Cavalieri y Peter Singer (eds.), *El proyecto gran simio. La igualdad más allá de la humanidad,* Madrid, Trotta, 1998, págs. 12-13 [título original: *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity,* 1993].

Los fundamentos científicos se buscan en los avances de la biología. La genética nos ha mostrado que compartimos con los grandes simios un tanto por ciento muy elevado de nuestros genes, más de un 98 por 100 con chimpancés y bonobos, más de un 97 por 100 con los gorilas y más de un 96 por 100 con los orangutanes. El valor de este dato para el pensamiento moral es más que dudoso, máxime cuando la biología post-genómica está alejándose velozmente del reduccionismo genético. La información biológica se produce también en todos los demás niveles, desde el epigenético hasta el ecológico, pasando por el nivel del organismo[26]. En realidad se puede leer el dato en un doble sentido: podemos asombrarnos de lo cerca que estamos genéticamente de otros animales, pero también podemos asombrarnos de la enorme diferencia intelectual, moral, cultural y social que se puede generar a partir de tan corta diferencia genética. Es interesante añadir que nuestro parecido genético con el resto de los primates, incluidos los monos pequeños, es mayor del 90 por 100, y que nos separa de los gibones, por ejemplo, apenas un 5 por 100. ¿Tiene esto significado moral?, ¿por qué un 4 por 100 no es base suficiente para hacer discriminaciones y un 5 por 100 sí? ¿Tiene significado moral el hecho de que nuestra estructura cromosómica es incompatible con la de los chimpancés, gorilas y orangutanes?, ¿lo tiene el hecho de que compartamos la práctica totalidad de los átomos con el resto de los vivientes, y probablemente la totalidad de las partículas subatómicas con cualquier objeto del universo, desde una silla hasta una galaxia?

Por otra parte, los estudios paleontológicos y los estudios basados en relojes moleculares han mostrado que nuestro último antepasado común es más reciente de lo que se pensaba. El último antepasado común de humanos y chimpancés vivió hace algo más de 5 millones de años, nuestro último antepasado común con gorilas vivió hace unos 10 millones de años y con orangutanes hace unos 15 millones de años. Pero téngase en cuenta que nuestro antepasado común con los gibones vivió hace en torno a 20 millones de años y que el orden de los primates comenzó a ramificarse hace no mucho más de 30 o 35 millones de años. Se podría enfatizar también del

---

[26] Alfredo Marcos, «Bioinformation as a Triadic Relation», en G. Terzis & R. Arp (eds.), *Information and Living Systems: Philosophical and Scientific Perspectives,* MIT. Press, 2011; Alfredo Marcos, «Systems Biology: uno sguardo filosofico». Ponencia leída en los *Dialoghi su Systems Biology,* Università Campus Bio-Medico di Roma, Roma, 14 de mayo de 2010. [www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos/textos/A_Marcos_SB1_corr1.pdf/ consultado el 5 de julio de 2010].

hecho de que las estrategias vitales adoptadas por nuestros antepasados directos eran, ya desde muy temprano, claramente divergentes respecto de las líneas que han dado lugar a otras especies[27]. De nuevo nos encontramos con un dato científico de consecuencias morales más bien ambiguas.

Además, los estudios etológicos también han mostrado que los rasgos intelectuales, emocionales y sociales de los grandes simios son dignos de consideración e invitan a la reflexión moral. El PGS ha buscado argumentos sobre todo en los estudios de campo, como los realizados por Jane Goodall o Toshisada Nishida[28], así como en la enseñanza del lenguaje de gestos a ciertos simios en cautividad a los que ya conocemos por sus nombres propios, chimpancés como Washoe o Nim Chimpsky, gorilas como Koko y orangutanes como Chantek.

En cuanto a los fundamentos filosóficos, hay que buscarlos en la obra del filósofo australiano Peter Singer, sobre todo en su libro titulado *Liberación animal*[29]. La filosofía moral de Peter Singer es una versión extendida (a todos los sintientes) del utilitarismo hedonista. Por decirlo de modo muy resumido: hay que buscar la mayor utilidad para el mayor número, entendiendo por útil todo lo que conduzca a la evitación del dolor y/o a la promoción del placer, y teniendo en cuenta que todos los sintientes hacen número, no solo los humanos. El PGS podría entenderse como una modulación táctica de estas ideas filosóficas realizada con fines políticos.

Junto a las apoyaturas científicas y filosóficas, el PGS no renuncia a otras de carácter más retórico y emotivo. Por ejemplo, la analogía de la liberación animal con la liberación de la mujer o de los esclavos es un argumento recurrente. La elaboración de una peculiar interpretación histórica de la cultura occidental, como una cultura antropocéntrica, insensible respecto a los no humanos, resulta un apoyo más a favor del PGS. Y la misma apelación a *los derechos* es entendida por Peter Singer como un recurso retórico. Singer recuerda que según Jeremy Bentham los derechos naturales son «tonterías» y los derechos naturales imprescindibles «tonterías con zancos». «El

---

[27] Puede servir de ilustración el estudio comparativo de *Australopitecos* y *Parantropos* en Juan Luis Arsuaga e Ignacio Martínez, *La especie elegida,* Barcelona, Círculo de Lectores, 1999, cap. 6.

[28] Es llamativo que el libro sobre el PGS preste tan poca atención a las investigaciones que Dian Fossey realizó con gorilas de montaña, apenas un par de citas de pasada a lo largo de todo el libro.

[29] Peter Singer, *Liberación Animal,* Madrid, Trotta, 1999 [título original: *Animal Liberation,* 1975, 2.ª ed 1990].

lenguaje de los derechos —prosigue Singer— es una útil fórmula política. Es incluso más valioso en la era de los informativos televisados de treinta segundos que en tiempos de Bentham»[30]. Y ya en el polo claramente emocional tenemos el relato de casos concretos de maltrato a simios, así como las declaraciones cargadas de simpatía de algunas personas que han conocido muy de cerca a alguno de estos animales.

3.2. *El PGS y el dilema del anti-especista*

El *especismo* sería, según Peter Singer, una forma de discriminación análoga al racismo o al sexismo, y por tanto injusta. El anti-especista pide que no se discrimine a ningún viviente en función de la especie. Aquí se abre el dilema: o bien no ejercemos ninguna discriminación entre los vivientes, o bien discriminamos en función de algún otro criterio distinto de la especie.

La primera opción parece estar relacionada con un reconocimiento de la santidad de la vida y sugiere la belleza moral del respeto, la veneración y el heroísmo. Solo una vida de extremo ascetismo se aproximaría, sin alcanzarlo nunca, a este ideal. ¿Pero, cómo convertir este ideal en una política y en unas normas jurídicas viables?, ¿cómo incorporarlo a nuestra vida cotidiana? El primer camino del dilema parece intransitable.

El segundo nos obligaría a buscar algún criterio de discriminación independiente de la especie. Por ejemplo, podemos establecer el valor en función de la capacidad de sufrir o gozar, presencia de mente, inteligencia, vida emocional, capacidades lingüísticas o sociales, autonomía... Mas, de obrar así, entra en riesgo la igualdad entre los humanos. Tal criterio debería ser aplicado también a los mismos, sin hacer una excepción por la especie. Las capacidades de los seres humanos no son las mismas en todos nosotros, incluso la sensibilidad ante el dolor es variable según individuos. Sin embargo, la igualdad básica entre los humanos es un valor reconocido. Las grandes tradiciones de pensamiento moral y político coinciden en este punto.

La segunda vía del dilema quizá esté dotada de belleza lógica, pero puede resultar terrible moralmente y, desde luego, es impresentable desde el punto de vista político, ya que equivaldría a sancionar

---

[30] Peter Singer, *Liberación animal,* Madrid, Trotta, 1999, pág. 44.

la desigualdad de los humanos en cuanto a su dignidad y valor. Sin embargo, esta es la vía que adopta Singer en tanto que filósofo. Para él no todos los humanos son igualmente valiosos, incluso la gravedad del asesinato se mide según el ser humano asesinado. Los que buscamos el respeto hacia los animales vemos con recelo que la misma mano escriba a favor de la liberación animal y del infanticidio:

> La vida de un recién nacido —afirma Singer— tiene menos valor que la de un cerdo, un perro o un chimpancé [...] No considero que el conflicto entre la posición que he adoptado y tan ampliamente aceptadas opiniones sobre la santidad de la vida infantil sea motivo para abandonar mi posición. Creo que es necesario cuestionar esas opiniones de tan amplia aceptación [...] Nada de todo eso demuestra que la matanza de un niño sea tan mala como la de un adulto (inocente) [...] Las razones para no matar personas no son válidas para los recién nacidos[31].

Quizá el mejor comentario que se pueda hacer a estas sórdidas afirmaciones sea ponerlas al lado de algunos textos de Hans Jonas: «El arquetipo clásico de toda responsabilidad [es] la de los padres por el hijo [...], el recién nacido, cuyo mero respirar dirige un irreplicable "debes" al mundo que lo rodea: que lo acoja en su seno. Mira y sabrás»[32].

Singer concluye a favor del infanticidio (ni mira ni sabe), Jonas basa en la responsabilidad por el niño la fuerza de la responsabilidad moral. No cabe mayor contraste.

Dado que el dilema no tiene ninguna salida compatible con los planteamientos políticos del PGS, ¿qué vía de escape proponen sus promotores? Sencillamente la marcha atrás. El PGS recae de nuevo en el especismo antropocentrista, ya que segrega por especies y hace el corte en función del parecido con el ser humano. Así, la filosofía anti-especista de Singer acaba por dar lugar a un proyecto político obviamente especista que otorga derechos a todos los miembros de las especies contempladas y solo a estos, a pesar de que muchos de ellos podrían tener un menor grado de sensibilidad al dolor, de inteligencia, de emotividad y de sociabilidad que otros individuos de

---

[31] Todos los textos de Singer citados en este párrafo están tomados literalmente de su obra titulada *Ética práctica,* Barcelona, Ariel, 1998, págs. 155-160 [título original: *Practical Ethics,* Cambridge, Cambridge University Press, 1979].

[32] H. Jonas, *El principio de responsabilidad,* Barcelona, Herder, 1995, págs. 215-216 [título original: *Das Prinzip Verantwortung,* Insel Verlag, Francfort del Meno, 8.ª ed. 1988].

especies distintas, como pueden ser los elefantes, los perros, los cetáceos o el resto de los primates.

La raíz del problema está en la caracterización del especismo. Una vez que Singer ha construido la figura inaceptable del especismo, el anti-especismo resulta obligado y el dilema sin salida llega necesariamente. Sin embargo, el calificativo de «especista» solo afecta a quien entiende la discriminación moral en función de la especie. Quizá la transposición directa de un concepto de la biología a contextos morales y políticos no esté justificada. Ni santo Tomás ni Kant pensaron su filosofía moral para una entidad como la especie *Homo Sapiens.* Ninguna declaración de derechos se pensó para una especie en el sentido biológico de la palabra. Simplemente no existen los derechos del *Homo Sapiens,* sino los derechos del hombre y del ciudadano, o los derechos humanos. El concepto biológico de especie en contextos morales introduce más confusión que otra cosa. La noción de especie pertenece hoy a la biología, y ya dentro de esta ciencia es considerablemente compleja y polémica[33].

Por tanto, cuando queramos referirnos a los seres humanos en su conjunto es preferible utilizar una expresión con claras connotaciones morales, como «familia humana», tal como hace en su preámbulo la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre* (1948). Esta expresión (que no tiene nada que ver con la categoría taxonómica de «familia») no trae consigo toda la polémica complejidad técnica de la noción de especie. La familia humana es una entidad concreta, localizada en el tiempo y en el espacio, mientras que la especie *Homo sapiens* es una idea abstracta. El llamado problema del especismo tiene sus raíces en esta confusión categorial. La coespecificidad no es una relación que conlleve necesariamente vínculos emotivos, sociales, afectivos y morales, mientras que la pertenencia a una misma familia sí. Como sugiere el primatólogo Frans de Waal[34], una vez que consigamos reconocer en los otros humanos —en todos— las señas de la familiaridad, una vez que consigamos extender, primero a los más próximos y después a los más alejados, los vínculos de respeto y amor que nos unen —o deberían unir-

---

[33] Alfredo Marcos, «El concepto de especie en la biología evolucionista: polémicas actuales», en Wenceslao J. González (ed.), *Evolucionismo: Darwin y Enfoques Actuales,* La Coruña, Netbiblo, 2009; Alfredo Marcos, «Filosofía de la naturaleza humana», *Eikasia,* en prensa; Alfredo Marcos, «Política animal: El Proyecto Gran Simio y los fundamentos filosóficos de la biopolítica», *Revista Latinoamericana de Bioética,* 7/12, 2007, págs. 60-75.

[34] Frans de Waal, *Bien natural,* Barcelona, Herder, 1997, págs. 273-278 [título original: *Good Natured*, Harvard University Press, 1996].

nos— a nuestra familia, solo entonces podremos hacer que nuestra compasión alcance también a otros vivientes.

No se trata, por lo tanto, de razonar en abstracto sobre criterios de pertenencia a clases o conjuntos, sino de hacer extensivos a otros vivientes los vínculos que nos unen —o deberían unirnos— al resto de los miembros de nuestra familia humana. Tenemos que extender la compasión a partir de ahí, hacerla crecer desde esa fuente, no a partir de un argumento abstracto que equipara humanos y otros animales, con el riesgo de que los primeros sean tratados como (no deberían ser tratados) los segundos. Este riesgo se intensifica si el argumento se pone en boca de quien, como Singer, justifica el infanticidio.

Veamos el análisis que hace el primatólogo Frans de Waal. Según él, ya se está produciendo en la sociedad un avance significativo en cuanto el trato que se da a los animales.

> Dado que me siento próximo a los animales con los que trabajo —nos dice Frans de Waal—, me alegro de este desarrollo [...] Al mismo tiempo debo expresar cierto malestar ante los intentos de formular estas cuestiones en términos de *derechos* [...] Una propuesta particularmente radical es la de Paola Cavalieri y Peter Singer [...] El error lógico de esta propuesta es su descarado antropocentrismo. ¿Cómo se puede convertir la similitud con una especie determinada en la piedra de toque de la inclusión moral sin colocar esa especie por encima de las demás? [...] En mi opinión, el planteamiento de Cavalieri y Singer refleja una profunda condescendencia. ¿De veras hemos llegado al punto en que el respeto por los simios se defiende de un modo más eficaz si los retratamos como disminuidos psíquicos con un traje peludo? Y ya que estamos, ¿por qué no clasificamos a un babuino como un simio con una deficiencia mental? Sería el cuento de nunca acabar: si otorgamos a los simios una posición de igualdad en un terreno tan cuestionable, nos será imposible excluir a las cucarachas. Por mi parte, creo que debemos tomar como punto de partida la belleza y la dignidad inherentes a los animales. Por muy bien intencionada que sea la preocupación por los derechos de los animales, a menudo esta se presenta de una manera que puede llegar a enfurecer a cualquiera que, además de preocuparse por los animales, también se preocupa por la gente[35].

Cabe señalar también que a toda acción corresponde una reacción. Al pedir una *declaración de derechos* para los grandes simios, el

---

[35] Frans de Waal, *Bien Natural,* Barcelona, Herder, 1997, págs. 275-77.

mismo instrumento político-jurídico, «declaración de derechos», se debilita, y esto afectaría, sin duda, a la autoridad moral que atribuimos a la *Declaración de los derechos humanos*.

En resumen, ni la vía política ni el instrumento jurídico elegido por los proponentes del PGS parecen los más adecuados para lograr un mejor trato hacia los animales y en especial hacia los grandes simios. Se puede lograr lo mismo sin producir un impacto tan grave sobre nuestras estructuras políticas y jurídicas. Sería más fácil, menos traumático y más eficaz, prohibir sencillamente la caza, el sacrificio o la tenencia de ciertos animales, o decretar medidas de protección para sus hábitats cuando se considere oportuno.

4. Conclusión: nuevas bases filosóficas

La cuestión es si se puede apoyar el respeto a los animales, evitar el que sean considerados torpemente como máquinas u objetos, evitar la perspectiva conductista que les niega mente y emociones, sin caer en las consecuencias, no antiespecistas, sino antihumanistas y antihumanitarias de Singer. Yo creo que sí. Se debe y se puede buscar otro fundamento para abogar contra la crueldad, un fundamento que no nos comprometa necesariamente con el utilitarismo y el hedonismo, y, sobre todo, que no nos conduzca al desconocimiento de la naturaleza humana y con ello al desprecio hacia los humanos más débiles. Por añadidura, las bases filosóficas que ahora propondré, no niegan el valor intrínseco a los seres naturales carentes de sensibilidad, cosa que sí hace el utilitarismo de Singer. Las bases filosóficas que propongo proceden de Aristóteles y de algunos neoaristotélicos contemporáneos, especialmente Hans Jonas y Alasdair MacIntyre.

En primer lugar, cabe recordar que Aristóteles dedicó su tiempo tanto a la filosofía como a la biología. Es universalmente considerado como uno de los fundadores de las ciencias biológicas, y muy especialmente de la zoología, tanto como de la ética filosófica. Además, la aproximación del griego al estudio de los vivientes nunca fue un ejercicio solo de la fría y abstracta razón, sino que a lo largo de toda su vida observó con dedicación compasiva el comportamiento de los animales. Aportaré una sola cita a título de ilustración, pero podría traer infinidad de ellas en el mismo sentido: «Se citan una multitud de hechos que demuestran la dulzura y familiaridad de los delfines, y en particular de sus manifestaciones de amor y pasión por sus hijos [...] Se vio un día a un grupo de delfines, grandes y peque-

ños, seguidos a poca distancia de otros dos que nadando sostenían, cuando se hundía, a un delfín pequeño muerto, ellos lo levantaban con su dorso, como llenos de compasión, para impedir que fuera presa de algún animal voraz»[36]. Este es Aristóteles, no un filósofo racionalista moderno de los que consideran, desde la distancia de la abstracción, que los animales son simples máquinas, sino un zoólogo que aprecia delicadamente las peculiaridades de los animales, a los que atribuye alma, emociones e incluso un cierto tipo de *phronesis.* Parece, pues, que las obras del griego son una fuente prometedora de inspiración para abordar las cuestiones que aquí nos preocupan.

En segundo lugar nos interesa Aristóteles como filósofo integrador, no jerarquizador, como filósofo del justo término medio. Me explico: la ética aristotélica y su antropología buscan una integración de razón y tradición, es decir, del pensamiento crítico racional y de los usos, costumbres y valores de una determinada sociedad. Aristóteles considera siempre con respeto la perspectiva del sentido común, es capaz de tomarla como punto de partida de la reflexión, como elemento de contraste para sus conclusiones, pero también es capaz de distanciarse críticamente de la misma para perfeccionarla. Juega, por decirlo con terminología contemporánea, a la integración de tradición y crítica mediante una suerte de *equilibrio reflexivo.* La ética de Aristóteles se escribe desde la moderación del justo término medio. Y en lo político genera un espíritu reformista, nunca revolucionario. Cualquier aristotélico consideraría como una señal de alarma lo que a Singer le trae sin cuidado, a saber, el choque con las «tan ampliamente aceptadas opiniones sobre la santidad de la vida infantil». Cualquier aristotélico pararía mientes antes de hacer propuestas que chocan frontalmente con las bases del ordenamiento jurídico de la sociedad occidental. Cualquier aristotélico preferiría mejorar el trato a los animales mediante reformas antes que mediante cambios revolucionarios.

De Hans Jonas podemos obtener un valiosísimo instrumento filosófico que evita la proliferación descontrolada de nuevos sujetos de derechos, y ello sin desproteger un ápice a los seres vivos, humanos y no humanos, animales y no animales. En su libro *El principio de responsabilidad* desarrolla una teoría del valor intrínseco de todos los seres vivos. Propone ir a la raíz metafísica de la cuestión, es decir, a la pregunta por la primacía del ser sobre el no-ser. Se pregunta por

---

[36] Aristóteles, *Historia Animalium* 631a 8 y sigs.

qué el ser tiene valor, por qué es mejor que el no-ser. La respuesta es que solo en lo que *es* puede haber valor, de modo que esta mera posibilidad es ya un valor que hace preferible el ser a la nada: «Hay que observar que la mera *posibilidad de atribuir* valor a lo que es, independientemente de lo mucho o lo poco que se encuentre actualmente presente, determina la superioridad del ser sobre la nada»[37]. Pero este valor del ser no se da por igual en todas las sustancias naturales. Variará su valor por la variación de su posibilidad de sustentar valores. Las ideas de Jonas justifican intelectualmente el valor de los vivientes y la gradualidad del mismo sin acudir para nada al concepto de especie. Del reconocimiento del valor intrínseco de los vivientes se siguen inmediatamente deberes. Por supuesto, estos deberes atañen solo a los seres humanos. Sobre la base de estos deberes, en un tercer paso, podemos reconocer para los seres humanos los derechos adecuados para cumplir con dichos deberes. En resumen, tenemos el siguiente trayecto: reconocimiento del valor intrínseco y gradual de todos los seres, reconocimiento de los deberes que de ahí se derivan para el ser humano, reconocimiento de los derechos que faciliten el cumplimiento de los deberes. En este planteamiento el sujeto de los derechos es siempre el ser humano.

Como complemento a lo dicho, resultan muy valiosas algunas ideas expuestas por Alasdair MacIntyre en su libro *Animales racionales y dependientes.* Como en el caso de Aristóteles y en el de Jonas, también respecto de MacIntyre cabe recordar que no estamos ante un «peligroso antropocentrista». Atribuye incluso razón práctica a los delfines y dedica un capítulo entero a ponderar su inteligencia[38]. Pero mi objetivo central al citar aquí a MacIntyre es buscar bases filosóficas sólidas para el respecto a los derechos humanos en toda su extensión, es decir el respeto de los derechos de *todos* los seres humanos, y muy especialmente los de las personas discapacitadas y dependientes. El libro de MacIntyre constituye en este sentido una novedad importante, ya que es una obra de filosofía moral escrita no desde la condescendencia hacia las personas dependientes, sino desde el reconocimiento de que todos hemos sido, algunos lo son o lo somos, y todos seremos, un día u otro, personas dependientes. MacIntyre piensa al ser humano como un animal —con todas las con-

---

[37] Hans Jonas, *El principio de responsabilidad,* Barcelona, Herder, 1995, págs. 95-6 (cursiva en el original).

[38] Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes,* Barcelona, Paidós, 2001, cap. 3 [título original: *Dependent Rational Animals,* Carus Publishing Company, 1999].

secuencias del término— racional y autónomo, pero también por naturaleza dependiente. El «nosotros» que se suele utilizar en filosofía moral no será ya el «nosotros» exclusivo de las personas racionales, autónomas y en posesión de todas sus fuerzas y facultades. Ese «nosotros» del sujeto moral incluirá también a las personas no perfectamente autónomas, dependientes, porque personas dependientes en algún momento de la vida somos todos. Incluir en el círculo de los iguales a los discapacitados es trazar correctamente el círculo de los iguales, pues los discapacitados en cierto sentido somos todos y esto no depende de ninguna consideración especista. Dicho de otro modo, no podemos pensar solo la discapacidad desde la perspectiva individualista, sino también desde la perspectiva de la comunidad en que estamos integrados (y a la que, dicho sea de paso, obviamente no pertenecen sino seres humanos). Ahora vemos con claridad que el especismo y el anti-especismo, así como todas las consecuencias desagradables de ambos, sobrevienen únicamente por la confusión de categorías biológicas, como la especie, con categorías morales, como la comunidad o la familia, desde la nuclear hasta la entera familia humana. Trabajando con categorías morales, MacIntyre establece adecuadamente las bases de la igualdad entre todos los humanos. Permítanseme en este punto algunas citas:

> Antes de que nazca un niño, los padres suelen querer que se ajuste más o menos a un ideal cuyos detalles concretos varían de una cultura a otra [...] Sin embargo, para proporcionar la seguridad y el reconocimiento que el hijo requiere, todo buen padre común ha de entregarse al cuidado de su hijo igualmente si este resulta ser feo, enfermizo o retrasado. Esto atañe tanto a los padres que tienen hijos con un desarrollo normal y que son saludables, inteligentes y guapos, como a quienes tienen hijos con alguna desfiguración o lesión cerebral. Un buen cuidado paterno se define en parte por referencia a la posibilidad de que los hijos sufran la aflicción de una grave discapacidad. Por supuesto, los padres que tienen hijos seriamente discapacitados tienen que ejercer las virtudes correspondientes de manera heroica [...] son el modelo de la buena maternidad o paternidad, ofrecen el ejemplo digno de seguir y la clave para la tarea de todos los padres[39].

Reflexionemos: la tutela de los humanos discapacitados la ejercen normalmente sus padres o familiares, de un modo natural se

---

[39] Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes,* Barcelona, Paidós, 2001, págs. 109-10.

insertan en la comunidad a través de personas que velan por sus intereses. De hecho, nacen ya insertos en comunidades humanas. El tratar a los grandes simios como discapacitados humanos no deja de ser un contrasentido, nos obliga a introducirlos en una comunidad política que no es la suya, a hacerlos ingresar de modo forzado y contrario a su naturaleza en las instituciones humanas, y nos enfrenta al absurdo problema de asignarles arbitrariamente un tutor.

> Hay individuos —escribe MacIntyre— cuya discapacidad extrema es de tal naturaleza que solo pueden ser miembros pasivos de una comunidad [...] Ya he planteado anteriormente que sería importante que los demás pensáramos, respecto a la condición de estos individuos: 'Yo podría haber sido él'. Pero este pensamiento debe traducirse en una clase de consideración especial; el cuidado que se requiere de los demás y el cuidado que los demás requieren de uno exigen una entrega y una consideración que no esté condicionada por las contingencias de una lesión, una enfermedad o cualquier otra aflicción[40].

Podemos reconocer con facilidad en el discapacitado a «otro yo» —por usar la expresión que Aristóteles reservaba para definir la amistad—, ya que cualquiera puede ser víctima de una enfermedad o accidente que le suman en la discapacidad, de ahí deriva la obligatoriedad de consideración por igual hacia todos los seres humanos con independencia de sus capacidades o discapacidades.

> Pero a esa consideración —prosigue MacIntyre— debería añadirse el reconocimiento de que cada miembro de la comunidad puede enseñar algo a los demás, tanto sobre el bien común como sobre el bien de cada uno y que [también los discapacitados] pueden enseñar sobre ello algo que no podría aprenderse de ninguna otra manera [...] incluso cuando uno está discapacitado de tal modo que no puede emprender proyectos valiosos, también merece un cuidado atento[41].

Estas consideraciones de MacIntyre nos permiten salvaguardar la igualdad entre los miembros de la familia humana, sin necesidad de escalar el valor de cada individuo en función de su inteligencia o

---

[40] Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes,* Barcelona, Paidós, 2001, págs. 150-1.

[41] Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes,* Barcelona, Paidós, 2001, págs. 159-60.

sensibilidad. Son los nexos de familiaridad, la pertenencia de modo natural a una cierta comunidad —ya que el hombre es por naturaleza un animal político—, la que confiere a todos y cada uno de nosotros los mismos derechos y nos instala en el círculo de los iguales. Esta constatación no debe llevar aparejado el desprecio hacia el resto de los seres. Al contrario, desde el fortalecimiento de una comunidad humana en la que se reconozcan y respeten los derechos de todos, será más fácil arbitrar medidas de protección para evitar la destrucción y el sufrimiento, no solo de los grandes simios, sino también del resto de los seres naturales.

¿Son los seres humanos animales racionales?

Pascual F. Martínez-Freire

1. La concepción aristotélica de los seres humanos

Aristóteles (384-322), al igual que su maestro (Platón) y el maestro de su maestro (Sócrates), se preocupó, entre otros muchos temas, de la cuestión de los humanos o, como aún suele decirse (en términos incorrectos), de la cuestión del hombre. Es decir, se preocupó de estudiar las características peculiares de los seres humanos, que los distinguen de otros animales, sus modos de comportamiento social y político y sus aspiraciones propias. Todo ello aparece en sus obras de psicología, ética y filosofía política.

No hay que perder de vista que Aristóteles era un gran biólogo y que, por ello, tenía claro que el ser humano se sitúa entre los animales, así como también tenía claro que la psicología tiene mucho que ver con la biología. Aristóteles se ocupa de la psique, palabra griega que se traducirá de diversas maneras según las épocas: como alma hasta el surgimiento de la psicología científica, como conciencia en los principios de la psicología científica, y como mente en los tiempos más recientes. Pero para nuestro filósofo la psique es un principio de vida, tal como se pone de relieve en su *De Anima*.

En consecuencia, hay tantos tipos de psique como tipos de vida. En primer lugar, tenemos la psique vegetativa que es la propia de las plantas. En ellas la psique es principio de sus operaciones típicas, que son la nutrición y el crecimiento. En segundo lugar, tenemos la

psique sensitiva que es la propia de los animales brutos (esto es, de los animales no-humanos). En ellos la psique es principio de la nutrición y del crecimiento más de las operaciones típicas de los animales brutos, que son la percepción y el movimiento. Y finalmente tenemos la psique intelectiva que es la propia de los humanos. En ellos la psique es principio de nutrición y de crecimiento, de percepción y de movimiento más de las operaciones típicas de los humanos, que son la razón teorética, que nos permite discurrir sobre los hechos del mundo, y la razón práctica, que nos permite discurrir sobre el comportamiento humano.

Vale la pena advertir que Aristóteles defiende cierto pampsiquismo, es decir, que todos los seres vivos tienen psique o alma, aunque en distintos grados. Este punto de vista me parece muy razonable y actual. En mi libro *La Nueva Filosofía de la Mente* (1995) he defendido que no solo debe hablarse de una mente animal sino incluso de una mente mecánica, la que exhiben los computadores (y robots) debidamente programados. Por otra parte, atribuir mente a las plantas puede parecer excesivo, pero no es descabellado si pensamos, por ejemplo, que las plantas poseen sensaciones. En realidad, la atribución de mente solo a los humanos es consecuencia de la tesis (para mí errónea) de que no hay mente sin cerebro humano.

Así pues, para Aristóteles los seres humanos son animales dotados de razón. Esta concepción, con algunos matices según los casos, es la concepción general en la filosofía griega. Pero también ha sido la concepción heredada dominante en la filosofía occidental, tanto en la Edad Media como en los tiempos modernos. «El hombre es un animal racional» es un juicio repetido siglo tras siglo, desde los griegos hasta nuestros tiempos.

Antes de discutir esta concepción, quisiera hacer ver los motivos que llevan a Aristóteles a defender que lo peculiar de los humanos es la razón. Para ello vamos a analizar varios textos suyos de la *Moral a Nicómaco* (contenidos en el libro X, dedicado al placer y a la verdadera felicidad).

Para nuestro autor, la felicidad perfecta consiste en el pensamiento y en la contemplación, es decir, en la actividad racional. Y proporciona cuatro argumentos a favor de esta tesis. En primer lugar (y con ello ya debería ser suficiente, cabría añadir), el entendimiento o razón es lo más precioso que existe en nosotros, e incluso la cosa más preciosa entre todas las que son accesibles al conocimiento del entendimiento mismo. Dicho de otra manera, la felicidad perfecta consiste en la actividad racional porque lo más valioso para los humanos es la razón, hasta el punto de que conocer la razón

es lo mejor de todo. O también, dicho del modo que interesa a nuestra discusión, la razón es lo peculiar de los seres humanos porque les proporciona la felicidad perfecta.

En segundo lugar, la actividad racional es la actividad que podemos realizar más continuamente, ya que podemos pensar durante muchísimo más tiempo que podemos hacer ninguna otra cosa, cualquiera que ella sea. Es decir, para Aristóteles, la felicidad perfecta es la actividad racional porque podemos pensar y pensar durante horas y horas (el lector puede imaginar o recordar discusiones interminables en una noche cálida al aire libre), mientras que, pongamos por caso, no es posible comer y comer durante horas y horas.

En tercer lugar, la actividad racional es la actividad, dice Aristóteles, que nos encanta y nos agrada más, según opinión de todo el mundo. El ejercicio de la sabiduría y de la ciencia, dice Aristóteles, es lo que más nos gusta.

Y en cuarto lugar, la actividad racional nos proporciona la máxima independencia. Es cierto que el sabio tiene necesidad de las cosas indispensables para la existencia (techo, vestido, comida y bebida, podríamos decir), pero una vez satisfechas tales necesidades, no necesita nada más o, como precisa Aristóteles, el sabio, aun estando solo consigo mismo, puede entregarse al estudio y a la contemplación; quizás le venga bien tener colaboradores, concede nuestro autor, pero no por eso deja de ser el sabio el más independiente de los hombres y el más capaz de bastarse a sí mismo. Podemos recordar la anécdota, contada por Diógenes Laercio (siglo iii después de Cristo), en su *Vidas de los filósofos más ilustres,* acerca de Diógenes de Sínope, el cínico; estando este tomando el sol, se le acercó Alejandro Magno y le dijo que le pidiera lo que quisiera, a lo que respondió el sabio que no le hiciese sombra.

Esta concepción de que lo peculiar de los seres humanos es la razón encuentra también su apoyo al comparar Aristóteles a los humanos con los dioses y con los otros animales.

Para empezar, si pueden los humanos vivir una vida racional no es en cuanto humanos, sino en tanto que hay en ellos algo divino. Y si la razón es algo divino en relación con el resto del hombre, la vida propia de la razón es una vida divina con relación a la vida ordinaria de la humanidad. Además, suponemos, dice Aristóteles, que es incontestable que los dioses son los más dichosos y los más afortunados de todos los seres, pero los actos típicos de los dioses son los actos contemplativos o racionales. A su vez, por otra parte, el resto de los animales (que no son humanos) no participan de la felicidad, ya que están desprovistos de la facultad racional y contemplativa.

Y concluye Aristóteles, al término del capítulo VIII del citado libro X de la *Moral a Nicómaco:* «Tan lejos como va la contemplación, otro tanto avanza la felicidad; y los seres más capaces de reflexionar y de contemplar son igualmente los más dichosos, no indirectamente, sino por efecto de la contemplación misma, que tiene en sí un precio infinito; y, en fin, en conclusión, la felicidad puede ser considerada como una especie de contemplación».

Así pues, para nuestro filósofo, la razón es lo más característico de los humanos porque les proporciona la felicidad perfecta. Más adelante voy a contraponer esta tesis de la racionalidad como lo típicamente humano con una frase de un célebre sambista brasileño. Pero voy a adelantar algunas observaciones críticas a este argumento aristotélico de que la razón es lo propio del hombre porque le hace feliz de modo perfecto.

Por un lado, no parece aceptable que la actividad racional proporcione la felicidad. Según ello, los humanos más felices serían los sabios, científicos o filósofos, es decir, aquellas personas dedicadas a razonar acerca de los hechos del mundo y sus explicaciones próximas o profundas. Pero lo cierto es que muchos sabios han sido y son desgraciados. Sin ir más lejos, todos sabemos que los profesores y científicos se ven aquejados con frecuencia de depresiones o de estrés.

Por otro lado, tampoco parece aceptable que la actividad racional sea aquello que más gusta a los humanos. En realidad, suele ocurrir lo contrario, ya que con mucha frecuencia a las personas no les gusta esforzarse en razonar, les cuesta dedicarse al estudio, les fastidia tener que resolver problemas o, incluso, no les agradan los juegos que obligan a pensar. En general, por ejemplo, se prefieren los argumentos de novelas o películas de simple acción a los argumentos de narraciones que nos obligan a discurrir.

En todo caso, la concepción aristotélica (y en general griega) de los humanos como animales racionales se impuso en la época medieval y ha llegado hasta nosotros. En tal difusión ocupa un lugar importante un curioso personaje con un nombre extraño: Porfirio.

Porfirio de Tiro vivió en el siglo iii después de Cristo, primero en Atenas, luego en Roma y finalmente en Sicilia. Era un autor ecléctico, puesto que, aunque en la línea del pensamiento platónico, también dedicó gran atención a Aristóteles. Fruto de esta atención fue el breve escrito que redactó como introducción al libro lógico de Aristóteles titulado *Categorías.* En tal introducción, presenta la relación de subordinación existente entre términos generales desde «substancia» a «hombre». Tal relación, pues, parte de «substancia»,

que divide dicotómicamente en «compuesta» y «simple». A su vez, la substancia compuesta es el «cuerpo» (mientras que la substancia simple queda sin precisar, aunque podemos, en términos escolásticos pensar en «ángel»). El «cuerpo» también se divide en «viviente» y «no viviente», siendo el cuerpo viviente el «cuerpo animado» (mientras que tampoco se precisa el cuerpo no viviente, aunque cabe pensar en «roca», por ejemplo). El «cuerpo animado» se divide en «sensible» e «insensible», siendo el cuerpo sensible el «animal» (quedando sin precisar el cuerpo insensible, aunque podemos pensar en «planta»). Finalmente, el «animal» se divide de nuevo dicotómicamente en «racional» e «irracional», siendo el animal racional el «hombre» (y como animal irracional queda sin determinar, debemos pensar en los animales brutos). Esta ordenación, conocida posteriormente como el «árbol de Porfirio» (ya que se presentaba habitualmente como un diagrama en forma de árbol), caracteriza de forma clara al hombre como animal racional.

Y lo cierto es que la *Isagoge* de Porfirio formaba parte de los libros de lógica que todo estudiante medieval debía aprender y, aún más tarde, constituyó un texto clásico en la educación lógica. De esta forma la definición de los seres humanos como animales racionales quedó establecida canónicamente en la civilización occidental.

2. La concepción de Martinho da Vila de los seres humanos

Las sambas brasileñas no solo son unas canciones deliciosas, con un ritmo que hace mover los pies, sino que sus letras están con frecuencia llenas de sabiduría popular. Tal ocurre con la samba «Verdade verdadeira» de Martinho da Vila. Entre otras cosas interesantes, la letra de esta samba dice literalmente: «el hombre no es un animal pero es irracional».

Resulta obvio que esta proposición es la antítesis total de la proposición aristotélica. Mientras la una dice que el hombre es un animal racional, la otra dice que el hombre no es un animal aunque es irracional. ¿Cuál de ellas se ajusta a la realidad?

Podemos intentar argumentar inicialmente a favor de Martinho da Vila. Desde un punto de vista popular, decir que los seres humanos son unos animales parece un poco fuerte, parece que nos pasamos, si pensamos que cuando popularmente hablamos de animalidad nos referimos a la brutalidad o a la ignorancia. Martinho parece indicarnos que los humanos tienen grados de amabi-

lidad y cualidades de conocimiento tales que no es adecuado llamarles animales.

Asimismo, desde un punto de vista popular, tampoco parece apropiado decir que los seres humanos son racionales, si entendemos por racionalidad la capacidad de actuar constantemente siguiendo razones o de acuerdo con razonamientos claros, explícitos y correctos. Martinho parece apuntar que los humanos actúan frecuentemente dejándose llevar por sus instintos, sus deseos o sus intuiciones, más acá, al margen o más allá de los dictados de la razón. Y por ello el hombre es irracional.

Discutir si es Aristóteles o si es Martinho da Vila el que describe mejor la condición humana equivale, entiendo, a plantearnos seriamente los posibles límites reales y/o las deseables restricciones de la racionalidad humana.

Ciertamente la idea de un ser humano (hombre o mujer) como un calculador racional, que toma sus decisiones, desde las más nimias a las más importantes, teniendo en cuenta todos los pros y todas las contras, argumentando a partir de unos y de otras, comparando fríamente conclusiones parciales y eligiendo certeramente una decisión, no nos resulta familiar. Más aún, el frío calculador racional se nos antoja una especie de máquina, nos parece justamente inhumano.

3. El carácter racional e irracional de los humanos según Freud

A Sigmund Freud (1856-1939), el fundador del psicoanálisis, debemos gran cantidad de teorías acerca de la vida psíquica humana y su patología. Algunas de ellas son controvertidas y discutibles, pero su concepción del ser humano como una realidad sometida a impulsos irracionales constituye una aportación definitiva e indiscutible a la antropología y a la psicología.

Basándose en sus estudios sobre los sueños, los actos fallidos (como los lapsus del lenguaje) y los trastornos psíquicos (en especial, las neurosis), Freud llegó a la conclusión de que la vida psíquica humana se estructura básicamente en dos dimensiones: una consciente, donde se encuentra nuestro control racional, y otra inconsciente, donde acechan nuestros impulsos instintivos, de carácter irracional. En consecuencia, en la concepción freudiana el ser humano es en parte racional y en parte irracional.

En 1899 apareció la *Interpretación de los sueños* de Freud, donde su tesis general es que los sueños expresan deseos. Para él, los sueños

permiten al individuo expresar, con cierta libertad y en forma simbólica, los impulsos instintivos que durante la vigilia permanecen reprimidos por nuestro control racional. Así se explica que muchas personas de conducta ejemplar tengan sueños en los que cometen atrocidades tales como asesinatos o violaciones. Con todo, durante el sueño sigue existiendo cierto tipo de control, que Freud denomina censura (distinta del rígido control de la vigilia, que denomina represión), y por ello a menudo los impulsos instintivos se expresan simbólicamente, no de manera directa, lo cual obliga a interpretar los sueños. (Entre los libros recientes sobre interpretación de los sueños cabe citar el de Pamela Ball titulado *Gran Enciclopedia de los sueños).*

Hacia el final de *La interpretación de los sueños,* Freud señala el interés e incluso la preponderancia de lo inconsciente. Según él, mientras la psicología se limitaba a resolver el problema del inconsciente con la explicación de que lo psíquico era precisamente lo consciente, de modo que la expresión «procesos psíquicos inconscientes» constituía un contrasentido palpable, quedaba excluido cualquier aprovechamiento psicológico de las observaciones que el médico podía efectuar en los estados anímicos anormales. Para Freud, en lo inconsciente tenemos que ver la base general de la vida psíquica y el círculo más amplio en el que se halla inscrito el de lo consciente. Y añade literalmente: «Todo lo consciente tiene un grado preliminar inconsciente, mientras que lo inconsciente puede permanecer en este grado y aspirar, sin embargo, al valor completo de una función psíquica. Lo inconsciente es lo psíquico verdaderamente real: su naturaleza interna nos es tan desconocida como la realidad del mundo exterior, y nos es dado por el testimonio de nuestra conciencia tan incompletamente como el mundo exterior por el testimonio de nuestros órganos sensoriales». Me parece sumamente interesante esta comparación de Freud entre el conocimiento de la realidad psíquica y el conocimiento de la realidad externa; en efecto, de manera análoga a como pretendemos conocer la totalidad de la realidad externa a través de una limitada información sensorial, también pretendemos conocer la totalidad de la realidad psíquica de un sujeto a través simplemente de una limitada información consciente.

De manera más detallada, en *El Yo y el Ello* (1923), Freud distingue tres regiones de la vida psíquica: el ello, el yo y el superyó. La región del ello comprende los impulsos instintivos, en particular los sexuales y agresivos, de una manera aún impersonal, ciegos y sin finalidad determinada, y todos ellos inconscientes. Sin embargo, para

Freud, el ello es la fuente de nuestras energías psíquicas personales. A su vez, el yo es una región mixta donde encontramos elementos inconscientes reprimidos junto a elementos inconscientes latentes, que nuestro autor denomina preconscientes porque pueden acceder a la conciencia; y además, claro está, los elementos conscientes, que resultan de nuestro conocimiento del mundo externo y que dan forma personal a nuestras energías psíquicas. Finalmente, el superyó es la región de nuestra vida psíquica que ejerce el control racional, y en especial el control moral; en el superyó se encuentran las prohibiciones y normas que dimanan de la autoridad paterna y de las presiones sociales.

Estas tesis de Freud incluyen aspectos que han sido muy discutidos. Por ejemplo, la insistencia freudiana en la importancia fundamental de los impulsos sexuales ha sido considerada como una exageración. Por otra parte, la teoría de la represión sexual motivó filosófica y popularmente en torno a 1953, fecha en la que Herbert Marcuse (1898-1979) publicó *Eros y civilización,* un movimiento que propugnaba la libre satisfacción de los impulsos sexuales, y del cual en gran medida aún hoy somos herederos.

Y sin embargo, creo que podemos afirmar que Freud dejó sentada de una vez por todas la idea de que los impulsos, junto a las motivaciones, irracionales juegan un papel de gran calado en la actividad humana.

4. Las limitaciones de la racionalidad humana en algunos autores recientes

Más recientemente, y desde una perspectiva distinta, Herbert Simon (1916-2001) ha insistido en el carácter limitado de la racionalidad humana. Simon fue Premio Nóbel de Economía en 1978 y uno de los fundadores de las ciencias cognitivas. Su noción de racionalidad limitada se aplicó inicialmente a la economía pero luego fue generalizada a cualquier decisión humana.

En sus primeros textos, como *Administrative Behavior* (1947), Simon defiende que la racionalidad (exclusivamente, cabría añadir) no determina la conducta, sino que esta, dentro de la racionalidad; es flexible y adaptable a las capacidades, objetivos y conocimiento disponible, y también está determinada por lo irracional y elementos no-racionales que limitan el área de la racionalidad. Más aún, el área de la racionalidad es el área de la adaptabilidad a estos elementos no-racionales.

En textos más próximos a nosotros, como «Teorías computacionales de la cognición» (2001), Simon establece que un sistema es racional en la medida en que su conducta está bien adaptada para alcanzar sus objetivos sin exceso de tiempo o de esfuerzo. Me interesa mucho aclarar que aquí nuestro autor entiende 'sistema' en el sentido amplio de las ciencias cognitivas, esto es, incluyendo no solo humanos sino también computadores inteligentes; y en efecto en ambos casos el tiempo y los recursos empleados son esenciales. Simon añade que la economía intentó explicar la conducta humana en los mercados, con algún nivel de éxito, asumiendo un imposible alto grado de racionalidad humana, pero que la teoría solo funciona, cuando lo hace, porque en situaciones que no son demasiado complejas la conducta de un sistema adaptativo está exactamente moldeada por sus objetivos y la forma de su entorno.

Sin embargo, a medida que la complejidad de la situación aumenta, las desviaciones de la racionalidad perfecta llegan a hacerse más patentes, puesto que el organismo llega a ser menos capaz de calcular las respuestas óptimas. En entornos muy simples, podemos hacer buenas predicciones de la conducta de los organismos adaptativos, pero en entornos más complejos necesitamos tener en cuenta las limitaciones computacionales del organismo, es decir, los recursos, innatos o aprendidos, disponibles para descubrir los cursos de acción apropiados. Ciertamente la crisis económica global de 2008 es un buen ejemplo de situación económica compleja.

Así pues, dice Simon, la conducta humana pocas veces es perfectamente racional. Casi siempre es limitadamente racional, donde los límites de su destreza para encontrar los caminos óptimos son los límites de su conocimiento disponible y los límites de la habilidad humana para calcular las consecuencias de sus acciones.

Otra línea de argumentación contra la concepción del ser humano como animal (completamente) racional la encontramos en descubrimientos psicológicos y neurocientíficos recientes que prueban que la razón o inteligencia humana está fuertemente relacionada con elementos considerados tradicionalmente como irracionales o al margen de la razón.

No se trata, como en Freud, de dar preponderancia a los elementos irracionales en la vida psíquica humana, sino que se pretende, como en Simon, señalar que la razón no es algo omnipresente en la acción humana. O dicho de otra manera, la idea general, y que entiendo que es correcta, sostiene que, frente a Kant, no existe una razón *pura.* La actividad humana está regida por la razón junto con otros elementos que no son típicamente racionales.

Los descubrimientos psicológicos relevantes tienen que ver con la noción de inteligencia emocional. Tal como he estudiado en mi trabajo «El desafío de las emociones a las ciencias cognitivas» (2000), tradicionalmente, al menos desde Platón, las emociones se han considerado o bien irracionales o bien al margen de la razón, esto es, su curso de acción se enfrenta a la razón o se desarrolla con independencia de ella. Por ejemplo, suele aducirse que muchos enamoramientos son irracionales, porque su satisfacción es contraria a cualquier conexión racional de medios y fin; o también cabe aducir que muchas fobias son irracionales, ya que no se corresponden con justificación racional alguna.

Sin embargo, en tiempos recientes esta fuerte contraposición entre emociones y razón o inteligencia ha sufrido un notable vuelco. Destacados psicólogos han puesto abiertamente en duda la contraposición entre inteligencia y emociones, señalando en cambio una estrecha relación hasta el punto de haber acuñado el término «inteligencia emocional».

Tal relación aparece de forma clara en el trabajo de Peter Salovey, de la Universidad de Yale, y de John D. Mayer, de la Universidad de New Hampshire, titulado precisamente «Emotional Intelligence» (1990). Estos psicólogos definen la inteligencia emocional como el tipo de inteligencia que implica la capacidad para controlar las emociones propias o de otras personas, para distinguir las emociones y usar tal información para guiar nuestro pensamiento y acciones. Salovey y Mayer postulan que las tareas de nuestra vida están cargadas de información afectiva, que esta información debe ser procesada y que los individuos pueden distinguirse entre sí por la habilidad con la que realizan tal procesamiento. Posteriormente Daniel Goleman ha popularizado estas ideas, en su libro *Inteligencia Emocional* (1996).

Por tanto, las emociones no pueden considerarse (al menos globalmente) como un elemento perturbador de la acción racional, sino como un elemento presente en la actividad inteligente. Estudios neurocientíficos también recientes corroboran este punto de vista psicológico.

En efecto, el neurólogo Joseph LeDoux, en diversos trabajos y en especial en su libro *The Emotional Brain* (1996), considera la amígdala (un pequeño órgano de la zona subcortical) como el centro del sistema cerebral emocional. La amígdala recibe información procedente del tálamo (un centro de procesamiento previo a las zonas corticales, situado en el interior del cerebro) pero asimismo recibe información del córtex sensorial (en la parte superior del cerebro). Esto supone que hay dos rutas para que la información llegue

a la amígdala: directamente desde el tálamo, o indirectamente desde el tálamo pasando por el córtex. Por otra parte, la amígdala está conectada, para sus respuestas, con el hipotálamo, un centro de control del sistema endocrino (responsable, por ejemplo, del control de la secreción de adrenalina), y también con las áreas prefrontales del cerebro, donde se localizan parte de nuestras capacidades superiores de razonamiento.

En suma, los estudios neurocientíficos de LeDoux muestran la interacción entre razón y emociones, ya que los centros corticales implicados en las tareas de razonar se relacionan con la amígdala, implicada en las tareas de producir respuestas emocionales.

En la misma línea de argumentación neurológica a favor de la interacción entre emoción y razón se encuentran las investigaciones del neurocientífico portugués Antonio Damasio.

El libro de Damasio titulado *El error de Descartes* (1996) sostiene la tesis general de que la emoción es un componente integral de la maquinaria de la razón. Para este científico, las redes neuronales en las que se basan las emociones incluyen no solo la serie de estructuras cerebrales de la amígdala y conexas, sino también algunas de las cortezas prefrontales del cerebro e incluso sectores del cerebro que integran señales procedentes del cuerpo. Damasio analiza, en particular, dos casos de lesiones cerebrales: el caso de Gage y el de un paciente suyo al que llama Elliot.

Phineas P. Gage (1823-1860) era, en 1848, un trabajador que tendía la nueva línea férrea para la expansión del ferrocarril en Vermont (USA). Como consecuencia de una explosión, una barra de hierro le atravesó la cabeza lesionando estructuras del lóbulo frontal en ambos lados. Tras este accidente, Gage consiguió recuperar sus fuerzas físicas, andaba de forma estable, utilizaba sus manos con destreza, no tenía dificultad aparente con el lenguaje y, aunque había perdido visión en el ojo izquierdo, la visión del ojo derecho era perfecta. Y sin embargo su conducta se alteró de manera notable: ahora era irreverente, no manifestaba deferencia con sus colegas, era caprichoso y vacilante, imaginando muchos planes que luego abandonaba. En resumen, sus características emocionales habían cambiado. Gracias a su médico, John Martyn Harlow, disponemos de un detallado estudio de la alteración de su conducta tras su accidente. Reconstrucciones realizadas por la esposa de Damasio, Hanna, le permitieron concluir que la lesión de Gage había afectado a las cortezas prefrontales en las superficies ventral e interior de ambos hemisferios. Justamente tal región, según los estudios de Antonio Damasio, es crítica para la toma racional de decisiones.

El otro caso favorito de Damasio es un paciente suyo al que oculta bajo el nombre de Elliot. Esta persona había sido operada de un tumor cerebral, y también se le extirpó parte del lóbulo frontal. Lo sorprendente fue el cambio en la conducta de Elliot: era incapaz de razonar y decidir de modo que consiguiera seguir manteniendo y mejorar su situación y la de su familia. Además, a pesar de verse enfrentado a los desastrosos resultados de sus decisiones (fracasos en los negocios así como fracasos matrimoniales), no aprendía de sus reiterados errores. Las conclusiones de Damasio se resumen en la tesis de la interacción entre razón y emoción. Para él, los niveles inferiores en el edificio neuronal de la razón son los mismos que regulan el procesamiento de las emociones.

5. Observaciones finales

Entonces ¿quién describe mejor la condición humana, Aristóteles o Martinho da Vila? Recordemos que para el filósofo griego el hombre es un animal racional, mientras que para el sambista brasileño el hombre no es un animal pero es irracional.

Para comenzar no puede haber duda de que los seres humanos son animales, en el sentido biológico de que los humanos ocupan un lugar determinado en la escala evolutiva. Técnicamente, nosotros pertenecemos al reino animal, fílum cordados, subfílum vertebrados, clase mamíferos, orden primates, familia homínidos, género homo, especie sapiens. Aunque, por supuesto, no somos animales en el sentido peyorativo de que todos nosotros y necesariamente seamos unos seres violentos e ignorantes. Afortunadamente muchos seres humanos son de manera habitual pacíficos y también muchos seres humanos son personas cultivadas por el estudio y por la lectura.

En cuanto a la racionalidad humana puede haber más dudas. En realidad creo que ni Aristóteles ni tampoco Martinho da Vila describen bien la condición humana.

El filósofo griego, y con él toda la tradición occidental racionalista, se equivoca al sostener que lo característico del ser humano es la razón. Tanto si nos atenemos a nuestro modo de conocer la realidad como a nuestra toma de decisiones, es decir, tanto en nuestra vida cognoscitiva como en nuestra vida práctica, ni siempre ni de modo necesario somos completamente racionales. La racionalidad completa exigiría de nosotros regirnos por algoritmos perfectos, esto es, por reglas explícitas, aplicadas de manera mecánica y en un número finito y conocido de pasos, que producen un resultado inequívoco. Tales

algoritmos existen ciertamente para demostrar teoremas lógicos o verdades matemáticas, pero no siempre conocemos mediante algoritmos. Muy frecuentemente, tanto en nuestra actividad científica como en nuestra actividad cotidiana, tenemos que conocer recurriendo a procesos de descubrimiento que suponen la utilización de hipótesis, más o menos arriesgadas, que incluyen la posibilidad del error. Tal como hemos visto, Simon insiste con acierto en las limitaciones de la razón. Más aún, y esto es lo que nos interesa ahora, la elección de una u otra hipótesis está normalmente condicionada por nuestros gustos y nuestra manera de enfocar y sentir la realidad.

Si nos referimos a nuestra vida práctica, resulta aún más indudable que nuestra razón o facultad de razonar está condicionada por nuestras emociones, así como por nuestros deseos y motivos. En este punto las observaciones, que hemos resumido, de Salovey y Mayer, de LeDoux y de Damasio, son certeras. Las decisiones que tienen que ver con nuestra relación con las otras personas dependen en alto grado de nuestra relación afectiva con esas personas. Obviamente no nos comportamos del mismo modo con los que consideramos amigos y con los que consideramos nuestros enemigos, toleramos ciertas impertinencias a nuestros hijos pero no las toleramos a los extraños.

Pero también se equivoca el sambista brasileño (aunque soy consciente de que Martinho da Vila no pretende en su samba dar una clase de filosofía) al decir que el hombre es irracional. Es cierto que los seres humanos somos limitadamente racionales, respecto del conocimiento disponible y respecto de nuestra habilidad para razonar, y también es cierto que en numerosas ocasiones nos dejamos llevar por nuestras emociones, deseos y motivos, pero en todo caso somos animales que razonamos y buscamos con ello la seguridad de nuestro conocimiento y el buen éxito en nuestras acciones.

En conclusión, los seres humanos somos animales limitada y problemáticamente racionales. Además la condición humana nos exige ser en algunas ocasiones irracionales, justamente en cuanto debemos actuar siguiendo la buena voluntad, que está por encima de la mera razón.

Referencias

Aristóteles, *De Anima,* trad. de Alfredo Llanos, Buenos Aires, Juárez, 1969.

— *Moral a Nicómaco,* trad. de Patricio de Azcárate, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1942.

Ball, P., *Gran Enciclopedia de los sueños. Diccionario de la A a la Z,* trad. Mercedes Polledo, Barcelona, Círculo de Lectores, 2004.
Da Vila, M., «Verdade verdadeira», en *Maravilha de Cenário,* São Paulo, RCA Eletrônica, 1969.
Damasio, A. R., *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano,* trad. Joandomènec Ros, Barcelona, Crítica, 1996.
Freud, S., *La Interpretación de los Sueños,* 3 vols., trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Alianza, 1966.
— *El Yo y el Ello,* en *Obras Completas,* 3 vols., trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948-68.
Goleman, D., *Inteligencia Emocional,* trad. David González Raga y Fernando Mora, Barcelona, Kairós, 1996.
Laercio, D., *Vidas de los filósofos más ilustres,* 3 vols., trad. José Ortiz y Sanz, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1949-1950.
Ledoux, J., *The Emotional Brain. The Mysterious Underpinnings of Emotional Life,* Nueva York, Touchstone, 1996.
Marcuse, H., *Eros y Civilización,* trad. de Juan García Ponce, Barcelona, Seix Barral, 1968.
Martinez-Freire, P. F., *La Nueva Filosofía de la Mente,* Barcelona, Gedisa, 1995.
— «El desafío de las emociones a las ciencias cognitivas», en Pascual F. Martínez-Freire *et al.* (eds.), *Emociones, Themata,* núm. 25, 2000, págs. 55-66.
Porfirio, *Isagoge,* trad. de J. Tricot, París, Vrin, 1947.
Salovey, P. y Mayer, J. D., «Emotional Intelligence», *Imagination, Cognition and Personality,* 9 (3), (1989-1990), págs. 185-211.
Simon, H. A., *Administrative Behavior,* Nueva York, Macmillan, 1947.
— «Teorías computacionales de la cognición», en Pascual F. Martínez-Freire (ed.), *Filosofía Actual de la Mente,* Suplemento núm. 6 de *Contrastes,* Málaga, 2001, págs. 37-61.

Naturaleza humana, naturaleza animal

Ramón Muñoz-Chápuli

La cuestión del lugar del ser humano en la naturaleza viene formulándose casi desde los orígenes de la filosofía, pero hay que reconocer que ha recibido un auténtico tratamiento rejuvenecedor en los últimos años. Esto se ha debido a los avances registrados en múltiples frentes, desde la etología cognitiva hasta la primatología, pasando por la neurobiología, la paleoantropología, la psicobiología o la biología evolutiva. A pesar de que el volumen de conocimiento generado en todos estos ámbitos es ingente, impensable hace solo unas décadas, no parece que por ello hayamos dejado de sentir una cierta extrañeza ante ese ser único, sorprendente e irrepetible, que comparte una indiscutible naturaleza de origen animal con una inaprensible naturaleza humana. Son considerables las dificultades para trazar los linderos entre ambos elementos del ser humano, si es que esa empresa es posible, como son grandes las incertidumbres que emergen cuando tratamos simplemente de definir de forma categórica en qué consiste la naturaleza humana[1]. Estas dificultades, aliadas en ocasiones a poderosos intereses ideológicos, tienden a empujar el fiel de la balanza hacia un extremo u otro. Concepciones

[1] Si alguien tiene duda acerca de estas dificultades, puede consultar en la web: http://www.templeton.org/evolution/ la variedad de respuestas dada por importantes investigadores a la pregunta: ¿Explica la evolución la naturaleza humana? planteada por la Fundación Templeton.

religiosas han minimizado, cuando no negado directamente, nuestra componente animal, mientras que corrientes mejor o peor apoyadas en evidencias científicas han pretendido interpretar nuestra actividad, nuestras creencias y comportamientos individuales y sociales desde un punto de vista básicamente zoológico. No cabe duda de que la mayor parte de los que lean estas líneas se situarán en algún lugar entre estas dos posturas. Intentaremos aportar algunas ideas por si pueden resultar útiles a la hora de afianzar o, eventualmente, de modificar esa posición.

Desde luego, lo que deberíamos traer ya aprendido de casa es que los seres humanos conformamos una especie animal, del mismo modo que cualquier pájaro que vuele delante de nuestra ventana o cualquier hormiga que pase bajo nuestra mesa. Cada especie animal, y la nuestra no es una excepción, constituye una comunidad de reproducción, es decir, un club privado de intercambio genético en el que real o potencialmente podemos combinar las variantes de nuestros genes con las de cualquier otro miembro del club. Estos genes, sin duda, son los que nos «crean» en cierto sentido, pero frecuentemente se ignora que utilizamos solo una parte relativamente pequeña de los mismos para construir nuestro organismo durante el proceso conocido como desarrollo embrionario. La inmensa mayoría de los genes se dedica a hacer que nuestro organismo funcione, pero no interviene en su construcción, como luego veremos.

Dado que la combinación de variantes genéticas que poseemos como individuos es diferente a la de cualquier otro ser humano, cada uno de nosotros es estrictamente único. Es decir, el conjunto de nuestros rasgos (morfológicos, comportamentales, fisiológicos) se da una sola vez en la historia de nuestra especie, y es irrepetible de acuerdo con el cálculo de probabilidades. En el caso de los gemelos monocigóticos puede alegarse que su combinación genética está repetida, pero incluso en dicho caso excepcional el ambiente y el puro azar pueden conducir a diferencias individuales más o menos marcadas. No debemos olvidar que el fenotipo (lo que somos) es el resultado de la expresión de nuestro genotipo, modulada por el ambiente en el que se produce dicha expresión y sometida a un ruido de fondo aleatorio.

De Darwin, de la biología evolutiva en general, hemos aprendido por tanto que nuestro estatuto zoológico no es especial. Somos una comunidad reproductiva con un origen evolutivo y sin duda con un final (la extinción), como el resto de las especies. Somos además una especie que no está biológicamente aislada, sino que está emparentada con el resto de los animales y también con todos los seres vivos. Los biólogos están de acuerdo en que la vida que

conocemos tuvo un origen único. Esta es la explicación más plausible de la universalidad del código genético y de los mecanismos básicos de la vida (replicación del material genético, síntesis de proteínas, organización de membranas celulares, etc.). Si la vida tuvo un origen único, y si todos los seres vivientes actuales son el extremo de las ramas de la vida, creciendo en el tiempo, es obvio que nuestro grado de parentesco con otros seres vivos podrá ser mayor o menor, pero nunca nulo. Todos los seres vivos, no solo los humanos, formamos una gran familia. En el mundo post-darwiniano esto es algo tan obvio que frecuentemente se olvida.

Hasta Darwin, distintas corrientes filosóficas o religiosas intentaron negar o minimizar la «carga» de nuestra animalidad. Aristóteles, un observador demasiado agudo para ignorar lo que los seres humanos tienen de animales, estableció una frontera precisa mediante el artificio de superponer un «ánima racional» a las ánimas vegetativa y sensitiva que caracterizan según él a los animales, y que les proporcionan las funciones vitales básicas (vegetativas) y la facultad de sentir. Es decir, Aristóteles superpone la naturaleza humana, basada en la racionalidad, a nuestra naturaleza animal. La religión cristiana fue incapaz de digerir este hábil compromiso, y estableció una distinción mucho más radical entre humanos y animales, basada en un acto de creación divina especial, independiente del que condujo a la creación del resto de los seres vivos. Aunque esta idea da la espalda a todo cuanto sabemos de nuestra biología y nuestra evolución, ha influido poderosamente en la visión que el ser humano ha tenido sobre sí mismo a lo largo de la historia. Otra forma, no basada en creencias religiosas, de establecer una barrera radical entre nosotros y los animales es el dualismo cerebro-mente, la creencia en una mente no material y no dependiente de un funcionamiento cerebral que sí puede obedecer a mecanismos neurofisiológicos comunes con los de otros animales.

Desde el bando contrario, que asume plenamente nuestro origen y nuestra naturaleza animal, se ha proporcionado un gran número de explicaciones naturalísticas o sociobiológicas para de organización familiar y social. El determinismo biológico es la idea de que nuestros actos están fuertemente condicionados por el funcionamiento de un cerebro que, a su vez, es el resultado del despliegue de un programa genético. Distintas variantes genéticas darían lugar a diferentes configuraciones cerebrales que engendrarían distintos comportamientos. Nuestra naturaleza, en buena medida, estaría codificada en nuestros genes.

Un enfoque más moderado y sin duda más sensato, pero que igualmente hace hincapié en nuestra naturaleza animal, es la psicolo-

gía evolucionista. Esta disciplina parte de la base de que nuestra naturaleza humana y nuestro comportamiento no están determinados, pero sí tienen un sustrato biológico que ha sido modelado por la selección natural a lo largo de la evolución humana. Dicho de otra forma, los rasgos de nuestra naturaleza animal que determinan, condicionan o simplemente influyen en nuestra naturaleza humana serían, según estos enfoques «evolucionistas», rasgos seleccionados en función de su capacidad adaptativa a lo largo de la historia evolutiva humana. Serían por tanto rasgos beneficiosos para el individuo o el grupo social en un entorno de cazadores-recolectores, que podrían resultar no adaptativos en el ambiente de la sociedad urbana moderna.

Una característica que comparten todos los enfoques evolucionistas, sean más o menos radicales, es la insistencia en que la selección natural es responsable del modelado de rasgos de la naturaleza humana. En un artículo publicado en la muy prestigiosa revista *American Journal of Psychology,* leemos esta categórica afirmación:

> La selección darwiniana se ha convertido en el eje de la biología [...]. En este artículo revisamos el instrumento de la evolución: la selección natural [...]. La psicología evolucionista emergerá como la metateoría para la psicología (Goetz y Shackelford, *Am. J. Psychol,* 119, 567, 2006).

La primera crítica que puede hacerse a estos enfoques es su ignorancia de las modernas tendencias en biología evolutiva, que han reducido en muchos enteros el papel desempeñado por la selección natural en el proceso evolutivo. Da la impresión de que la concepción del mecanismo evolutivo, para muchos especialistas en humanidades, sigue anclada en el neodarwinismo, cuando no en un darwinismo puro y simple. Estamos ante un frecuente error lógico: la selección natural conduce a la adaptación; los rasgos de los organismos están adaptados; *ergo,* los rasgos de los organismos son producto de la selección natural.

La teoría evolutiva, en su versión más actual, admite una multiplicidad de mecanismos de cambio evolutivo y generación de novedades, de los que el ajuste de los organismos a su medio mediante la selección natural sería solo uno más, y no de los más importantes. Sin querer entrar con profundidad en el tema, tratado en otro artículo del autor de estas líneas[2], el principal motor del cambio evolutivo parece estar en la regulación espacial y temporal de ese pequeño

[2] http://www.encuentros.uma.es/encuentros100/evodevo.htm.

número de genes que controlan el desarrollo embrionario y a los que nos referíamos antes, de forma que pequeñas variaciones en dicho control pueden conducir a fuertes cambios morfológicos. Se trata de un proceso casual, contingente, no dirigido por selección alguna ni orientado a ningún «fin adaptativo». Sorprendentemente no se suele reconocer que la pluralidad de mecanismos evolutivos es algo que aceptaba el propio Darwin, aunque no fue seguido en esto por muchos darwinistas:

> Dado que mis conclusiones han sido últimamente malinterpretadas y se ha dicho que yo atribuyo la modificación de las especies exclusivamente a la selección natural, permítaseme insistir que en la primera edición de este libro situé en la posición más visible (al final de la introducción) estas palabras: Estoy convencido de que la selección natural ha sido la principal, pero no la causa exclusiva de la modificación[3].

Los críticos del concepto de selección, que se remontan a los contemporáneos de Darwin (por ejemplo, Richard Owen), señalaron correctamente que la selección solo puede eliminar lo inadaptado, pero es incapaz por sí misma de crear algo nuevo o modificar lo existente. Calificar a la selección natural como el «instrumento de la evolución», como veíamos antes, es manejar una visión estereotipada y «pop» del proceso evolutivo, ignorando las novedades más recientes en este ámbito.

Un segundo aspecto generalmente no considerado de la selección natural, como presunta modeladora de comportamientos humanos, es su nivel de actuación. Para Darwin y sus seguidores inmediatos, la selección actuaba sobre el individuo, que podía ser más o menos «apto» frente a las presiones del ambiente. Esta idea no pudo sostenerse a partir de los años 20 del siglo pasado, cuando las corrientes llamadas «neodarwinistas», en el marco de la Teoría Sintética de la Evolución, postularon que no eran los individuos, sino las frecuencias relativas de las variantes genéticas existentes en la población las susceptibles de fluctuar en respuesta a las presiones ambientales, llevando a dicha población en su conjunto a un mejor ajuste con el medio. Al menos en el marco del darwinismo original sí era concebible que individuos favorecidos por la selección natural por su comportamiento (más agresivos o más prudentes, más activos o

---

[3] Charles Darwin, en la introducción a la última edición preparada por el autor de *El Origen de las Especies,* 1872.

más pasivos) transmitieran esas características a sus descendientes. Ello llevaría a una evolución, podríamos decir, de la «naturaleza» de una especie animal determinada. Sin embargo, si lo que evoluciona son las frecuencias de determinadas variantes genéticas, la transición desde las mismas hasta el comportamiento o las actitudes de los individuos resulta muchísimo más complicada. A pesar de las tentativas reduccionistas del determinismo biológico, no existe un gen de la agresividad, ni un gen del altruismo cuyas variantes puedan ser seleccionadas. Entre el genoma y el comportamiento humano existen varias capas de indeterminación, en las que se acumulan factores contingentes. Pensemos por ejemplo en el proceso de formación del sistema nervioso, el establecimiento de conexiones entre las neuronas antes y después del nacimiento y sobre todo en la gran plasticidad de dichas conexiones, moduladas por la experiencia personal. En caso de que la selección natural hubiera favorecido algo a lo largo de la evolución de una especie de primate amenazada por múltiples peligros, no habría sido un conjunto determinado de comportamientos, sino *exactamente lo contrario,* una gran diversidad de comportamientos potenciales que tiene su correlato en nuestra gran plasticidad neuronal, la alta variabilidad en el establecimiento de conexiones nerviosas y el remodelado de las mismas por la experiencia. Esta facultad probablemente nos ha servido a lo largo de la historia humana como mecanismo de aprendizaje y de resolución de problemas. En palabras de uno de los biólogos evolutivos más importantes de la actualidad, Douglas Futuyma:

> La evidencia de la modificabilidad del comportamiento humano es tan grande que difícilmente parecen existir restricciones genéticas sobre nuestro comportamiento. El factor dominante en la reciente evolución humana ha sido la evolución de la flexibilidad comportamental, la capacidad de aprender y transmitir cultura[4].

Y el tercer aspecto que generalmente es menos considerado de lo que merece en los debates sociobiológicos es el peso ingente de lo que nuestra cultura, nuestro ambiente y nuestra educación deposita sobre el sustrato de nuestra naturaleza animal. Incluso un

---

[4] D. J. Futuyma, *Evolutionary Biology,* Sunderland, MA, Sinauer. La cita está extraída del excelente artículo de Henry D. Schlinger Jr: «How the human got its spots. A critical analysis of the just so stories of evolutionary psychology», *Skeptic,* 4, 1979, 68-76.

evolucionista ortodoxo como Theodosius Dobzhansky, uno de los máximos exponentes del neodarwinismo, deja clara su postura en este asunto:

> La mayoría de los evolucionistas opinan que la adaptación de una especie viva a su entorno es el principal agente que dirige la evolución biológica [...] Sin embargo, la cultura es un instrumento de adaptación mucho más eficaz [...] porque es más rápido, los cambios en los genes se transmiten solamente a los descendientes directos [...] Los cambios en la cultura se pueden transmitir a cualquiera independientemente de su parentesco biológico, o pueden ser tomados de otros pueblos en una forma ya elaborada[5].

En suma, ¿es posible encontrar, por debajo de lo que aprendemos, por debajo de todos los aspectos contingentes de nuestro desarrollo biológico y psicológico, una «naturaleza humana» universal, común a todos los seres humanos, codificada de alguna forma en nuestros genes, pero diferente a la de otras especies animales? Una salida al dilema es negar la existencia de dicha naturaleza común del ser humano y pensar únicamente en términos de individuos. Tengo que reconocer que es una propuesta tentadora, desarrollada por las diferentes corrientes existencialistas que subrayan lo que de único e irrepetible tiene cada uno de nosotros. Sospecho que la pulsión por la pertenencia al grupo (me pregunto *en passant,* ¿un impulso de raíces animales o culturales?), aunque ello suponga la renuncia a la independencia individual y al pensamiento libre, refleja probablemente un cierto «miedo a la libertad» y a la responsabilidad absoluta sobre nuestros actos. Pero a pesar de la tentación existencialista, y del mucho bien que podría hacernos en un ambiente tan gregario y homogeneizador como el que nos rodea, es preciso aceptar que existen al menos unos cuantos rasgos comunes en la naturaleza humana. Otro tema es hasta qué punto dichos rasgos nos condicionan como individuos, y de esto hablaremos luego.

Somos seres sociales, que necesitamos el contacto con nuestros semejantes, aunque de este contacto no dependa ninguna necesidad fisiológica básica. Pero esto también está presente en las múltiples formas de la organización social animal, incluidas las que adoptan

---

[5] La cita está tomada de A. Woods y T. Grant, *Razón y revolución. Filosofía marxista y ciencia moderna,* Fundación Federico Engels. Este libro está disponible en la red: http://www.juventud.psuv.org.ve/wp-content/uploads/2009/05/woods-alan-y-grant-razon-y-revolucion.pdf.

los primates. Con ellos compartimos determinadas formas de organización que no pueden por tanto ser reclamados como propias de nuestra naturaleza humana. Pero es cierto que nuestro patrón de aprendizaje resulta excepcionalmente extendido en el tiempo, comparado con el de cualquier otra especie. La estrategia reproductiva de los mamíferos, basada en unos cuidados parentales intensivos, permite que el cerebro de estos animales pueda nacer en un estado inmaduro, y hace posible que su maduración, el establecimiento y remodelación de conexiones nerviosas que mencionábamos antes, se produzca en un entorno directamente determinado por la experiencia. La capacidad de aprendizaje de los mamíferos tiene su correlato anatómico en el desarrollo del neocórtex y en la capacidad de esta región cerebral de establecer conexiones nerviosas postnatales, es decir, en plena fase de adquisición de experiencias. La fase juvenil de los mamíferos, en la que son alimentados y protegidos por sus padres o por el grupo, es por tanto un período esencial en la adquisición de experiencias (¡el juego!), es una fase de aprendizaje que permitirá enfrentarse en la vida adulta a diferentes situaciones y desplegar una amplia variedad de respuestas potenciales. Estas respuestas siempre son más estereotipadas en otros grupos de animales, como los peces o los reptiles. Solo las aves parecen mostrar una cierta capacidad de aprendizaje, relacionada con centros nerviosos específicos (el hiperestriado) pero que quedan muy lejos de las exhibidas por los mamíferos. Las aves jóvenes, a diferencia de los mamíferos jóvenes, no «juegan».

La capacidad de aprendizaje, por tanto, forma parte de la naturaleza de los mamíferos, y es especialmente importante en los primates. Lo que resulta específicamente humano es la extensión temporal de dicha fase de aprendizaje. El fin de la lactancia, en teoría, debería marcar el límite de ese período fundamental de adquisición de experiencias. Sin embargo los humanos somos capaces no solo de adquirir un volumen mucho mayor de conocimientos, a una velocidad mucho mayor, sino que además hemos extendido el período de adquisición a toda nuestra vida. Otra cuestión es que lo aprovechemos o no.

A esto se suma, sin duda, otra faceta de lo que constituye la naturaleza humana: nuestro lenguaje. Es cierto que existen lenguajes animales, y que mediante sonidos o señales muchos animales son capaces de transmitirse informaciones. Pero de nuevo estamos en una situación en la que la diferencia es gigantesca. Nuestro lenguaje es inmensamente más rico, variado y capaz de transmitir información que cualquier otro lenguaje animal. Son muchos los que han afirmado que es el lenguaje lo que nos convierte en humanos.

Y junto con la capacidad de aprendizaje y el lenguaje, es preciso reconocer que nuestra capacidad de reflexión, abstracción e introspección no tiene parangón en el reino animal. Somos capaces de manejar sistemas de símbolos extraordinariamente complejos (y nuestro lenguaje es una prueba de ello). Y somos capaces de atribuir valor a las cosas y a los actos, una capacidad que está en la base de nuestra reflexión ética y nuestra moral.

Es obvio que las tres características que apunto para una naturaleza humana, gran capacidad de aprendizaje extendida a lo largo de toda la vida, manejo de un lenguaje complejo, capacidad de abstracción y pensamiento simbólico, están fuertemente ligadas. Probablemente ninguna de estas características sería concebible sin las otras dos, lo cual refuerza su consideración, en conjunto, como características esenciales de lo humano.

Es importante señalar que las tres características constituyen aparentemente diferencias de cantidad más que de calidad, ya que en menor grado podemos identificarlas en los primates y en otros animales, como hemos señalado para la capacidad de aprendizaje o la posesión de un lenguaje. Pero también es cierto que la diferencia cuantitativa resulta de tal magnitud que deja de serlo para convertirse en cualitativa. Los materialistas dialécticos probablemente estarían felices de suscribir esta afirmación.

Por otro lado, poco importa si el perfil de la naturaleza humana que aquí dibujamos se debe a la selección natural o a un golpe del azar. La historia de la evolución está sembrada de fenómenos contingentes, y cada uno de ellos pudo cambiar la historia de la vida y evitar la aparición de la especie humana. La Tierra se congeló por completo en la glaciación Varanger, hace 600 millones de años, cuando la vida estuvo a punto de desaparecer de la Tierra. Hace 250 millones de años una extinción masiva, cuya causa aún se desconoce, borró del planeta el 80 por 100 de las especies animales. Hace 64 millones de años, el choque de un asteroide con la Tierra provocó la desaparición de los grandes reptiles, y permitió la expansión y diversificación evolutiva de los mamíferos. Es perfectamente concebible pensar que si el asteroide hubiera pasado de largo, no estaríamos hoy escribiendo y leyendo estas líneas, porque los primates no habrían tenido su oportunidad para diversificarse. Por no mencionar que el simple hecho de existir es posible gracias a que no ha explotado ninguna supernova cerca del sistema solar en los últimos 3400 millones de años, ya que la radiación X resultante hubiera borrado toda forma de vida en el planeta. En estas condiciones, aceptar que el origen de los seres humanos se deba al puro azar no debería escandalizarnos demasiado...

En resumen, somos animales, como nos enseñó Darwin, pero somos algo más. Una naturaleza especial se superpone a nuestro sustrato animal al haber desarrollado capacidades preexistentes en nuestros antepasados hasta niveles altísimos. En cierto modo esta propuesta nos devuelve al esquema del ánima racional aristotélica, como diferencia radical frente al resto de los animales. Y no olvidemos que una tercera naturaleza, la que poseemos como individuos únicos, aún se superpone a la humana y la animal. Es cuestión de perspectivas, de puntos de vista, casi de preferencias ideológicas conceder a uno de estos tres estratos prioridad sobre el resto, pero resulta poco realista y bastante estéril negar la existencia de cualquiera de ellos. Otro tema es el empeño que pueden poner algunos en cómo la naturaleza animal puede condicionar nuestra esencia individual. Es este un antiguo debate, probablemente alimentado por un prurito de reacción progresista contra la secular postura contraria de la Iglesia. Este empeño cuenta con una curiosa faceta «científica». Son cientos los artículos publicados en revistas especializadas que tratan de bucear en las raíces animales de determinados comportamientos humanos, tales como la violación, la mayor probabilidad de maltrato a los hijastros respecto a los hijos biológicos, la diferencia entre hombres y mujeres en preferencias de emparejamiento (la célebre «nubilidad frente a nobilidad»). El debate interesante, a mi juicio, no es el que se establece sobre estas observaciones, sino sobre el significado que queremos concederles. Incluso en el caso de que existiera una base animal, biológica o genética en la violación, el maltrato o la violencia, ¿deberíamos cambiar lo más mínimo nuestra consideración moral o legal al respecto? ¿Disminuiría un ápice la responsabilidad de los que cometen dichos actos? El estudio de las bases animales de nuestra conducta solo cobra sentido cuando lo utilizamos no para legitimar conductas, sino para intentar comprender hasta el último de los componentes que forman parte de nuestra naturaleza, por poco importantes que estos sean. Es la postura de la «lógica del titiritero» de Robert Wright: «Si somos marionetas, la mejor opción para dejar de serlo es tratar de entender la lógica del titiritero». Este es el lema y el título del excelente blog del profesor Pablo Rodríguez Valenzuela[6], desde el que se tratan los temas de la naturaleza y evolución de los seres humanos con inteligencia y buen humor, lo cual hace de este blog una referencia altamente recomendable para los interesados. Sin embargo, personalmente, hasta esta

[6] http://www.pablorpalenzuela.wordpress.com/.

razonable postura me resulta excesiva. Aunque algunos de nuestros miembros pendan de hilos, no puedo creer en su fortaleza, no creo que sea demasiado difícil escapar de la condición de marioneta ni que, como figura en el frontispicio del mencionado blog «nuestra razón sea un producto de la evolución». Frase curiosamente similar, pero de sentido exactamente contrario, a la de Comte: «La razón es producto de la evolución de la sociedad».

Somos animales que participan del milagro de la vida, humanos unidos por una misma naturaleza e individuos únicos e irrepetibles, responsables desde nuestra individualidad de administrar los dos legados con los que hemos nacido, el animal y el humano. Por terminar con una cita de Stephen J. Gould, que expresa mucho mejor de lo que yo podría hacerlo lo que quiero decir:

> Somos a la vez semejantes y diferentes a los demás animales. En tiempos de Darwin, la afirmación de nuestra similitud rompió con siglos de superstición. Hoy en día podemos vernos obligados a subrayar nuestra diferencia como animales flexibles con un vasto horizonte de comportamiento potencial[7].

[7] Gould, S. J., *Desde Darwin,* Barcelona, Blume, 1983.

La filosofía y (eso que llaman) el animal*

María Victoria Parrilla

1. La filosofía como olvido (¿interesado?) de eso que solemos llamar «el animal»

Olvido, pues si la filosofía existe (al menos, la dominante, la hegemónica), existe en virtud de una delimitación firme, cierta, segura de sí, respecto al otro/animal. Voy a intentar enturbiar la claridad, quebrar la firmeza de tal delimitación. Y es que —nos guste o no— seguimos marcando el paso que nos dicta una tradición hegemónica, una filiación filosófica dominante. Por encima de las innegables diferencias que separan a Descartes de Lévinas, a Kant de Heidegger, todos comparten (¿o compartimos?) un conjunto de supuestos, axiomas, prejuicios, ¿creencias?, sobre el mencionado y entrecomillado «animal», el que no habla, no responde, no piensa, no entierra a sus muertos, no accede a lo simbólico, no es-para-la-muerte.

* Desde Descartes, nuestro inevitable padre, pues aunque no es probable que nadie hoy escriba sobre el animal-máquina —sí lo es que alguien escriba sobre la máquina-pensante—, a despecho de ello y por muy lejos que creamos estar del padre, estamos asidos,

---

* Una primera versión de este trabajo apareció en *Thémata. Revista de filosofía,* núm. 39, *La filosofía en el futuro de los discursos antropológicos,* Sevilla, 2007.

sujetados por la ley férrea de la filiación. La filiación cartesiana nos fuerza a un planteamiento de la «cuestión animal» (y digo «cuestión animal» siendo muy consciente de sus ecos: «cuestión obrera», «cuestión judía», «cuestión femenina», «cuestión social») que hace las veces de paradigma normativo. Acerquémonos, pues, al padre. *Mais moi qui suis-je,* ¿no nos lo seguimos preguntando? Aunque las respuestas varíen, aunque incluyamos a «primitivos» y mujeres, aunque nos reconozcamos (también) animales (nadie puede impunemente desconocer a Darwin), la pregunta sigue ahí, enhiesta, insoslayable. Descartes sigue preguntando al responder a la primera pregunta[1]. «Un hombre»... pero con signo de interrogación ¿Un hombre? Pero eso ¿qué es? Segunda respuesta aquejada de interrogante y, quizá, elevación de cejas: «¿Un animal racional?»[2] Lo que sigue es muy conocido, tanto como lo que antecede. Habría que ponerse a indagar —prosigue la segunda meditación— qué es «animal», qué es «racional», es decir, habría que seguir convirtiendo en preguntas las respuestas. Y este ejercicio, a veces tan grato —¿por qué negarlo? los que nos dedicamos a la filosofía nos entregamos inmoderadamente a ese placer—, esta infinidad de preguntas, cada vez más difíciles, cada vez más embrolladas, no parece ser del gusto de Descartes (o del sujeto meditante que lo representa, o a quien representa): *y así a partir de una sola cuestión iría a parar a muchas y muy difíciles; y no dispongo de tanto tiempo como para malgastarlo en semejantes sutilezas.* Así pues, suspenso al «animal racional», suspendamos esa definición. El *je suis,* decididamente, sin quebrarse en sutilezas, se agarra a

---

[1] René Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos* (segunda meditación), BHF, Madrid, Gredos, 1987.

[2] La definición de lo humano nunca ha podido prescindir de la referencia al animal. Ya sea el *zoon logikon* o el *zoon politikon,* se trata siempre de lo animado *(zoon),* pero con algo más, sea razón, logos, justicia, alma, lenguaje, conciencia, libertad, sentido de la muerte, de la historia, de la eternidad... De suerte que el animal siempre es representado *en falta*, en falta de tantas cosas buenas, como si fuera un humano al que le falta algo, con menos sustancia en el plan de la Creación, o como un simple esbozo, etapa, eslabón, en la gran cadena evolutiva. Este es el primer golpe dado al animal: el desconocimiento de lo que le es propio, lo que se traduce en una desvalorización. El segundo golpe es que, por principio, los animales no son tomados en serio, su sufrimiento es insignificante (como cuando leemos «No hay que deplorar víctimas en el incendio de tal bosque», donde víctimas es sinónimo de víctimas humanas) o peor aun, objeto de diversión (las corridas de toros o el circo). El mal que se les hace no entra en el registro moral. Habría que empezar a estudiar en serio esa tenaz reducción de la animalidad a lo insignificante o lo irrisorio. El tercer golpe consiste en valorizar las cualidades humanas a expensas del animal: «elevarse por encima de la animalidad», o «haber cedido al instinto animal», o «comportarse como una bestia».

la pura e incontaminada intuición, con lo que de paso arroja por la borda todo lo que huela a animal ¿Animal yo? ¡Ni racional! Esto es, el *je suis* es purgado, depurado, de todo lo que suene o huela a vida, a «ser animado», a animal. En fin, la respuesta cabal a la pregunta *Qu'est-ce que donc je suis?* es muy conocida, de examen de Selectividad: *Une chose qui pense.* Punto final a la errancia (al errar, al error). Y es ahora, muy pronto, cuando «el animal», siempre en singular, va a hacer una muy fugaz aparición, pisándole los talones a la cera, la tan famosa cera que solo el hombre —o mejor, esa cosa que piensa— puede alcanzar en su verdad, es decir, en su ser-extensión. El animal es el que no puede *desnudar* la cera *(Cuando distingo la cera de sus formas externas y la considero desnuda, como despojada de sus vestidos, entonces no puedo percibirla sin la mente humana),* desnudarla de su olor, a miel o a habitación caldeada (quizá por el fuego ante el que se calentaba el de la bata), de su sabor; el animal es el que no puede captarla en su atributo esencial, la extensión. Para acceder al *je suis* humano, nunca animal, hay que ser capaz de desnudar la cera. Nuestro padre no niega (tampoco lo hacen sus muy diversos hijos) los parecidos entre «el animal» y el hombre. Como escribe en una carta de febrero de 1638[3], Descartes, el varón prudente, no pone en duda esos parecidos tantas veces señalados, especialmente por los «amigos de los animales». Lo que censura es inducir del parecido exterior una analogía interior: eso sería entregarse a un «prejuicio infantil». Y del mundo infantil a la fábula. Imaginemos, dice Descartes (con ello, vuelve a tomar los argumentos empleados en la quinta parte del *Discurso del Método*)[4], un hombre que, no habiendo *visto nunca más animales que los hombres,* fuera no obstante capaz de fabricar maravillosos autómatas (¡ah, la seducción del autómata!) que mimaran a la perfección tanto a hombres como a animales. Estos últimos son caballos, perros, pájaros, autómatas que comen, ¡respiran! y, por supuesto, chillan cuando se les golpea (¿por qué el animal cartesiano siempre recibe una patada?). Parecidos engañosos (también los hombres respiran, comen, chillan, reciben y dan patadas), analogías ilegítimamente inducidas, prejuicios infantiles nos llevarían a concluir que esos extraños animales sienten. Pues bien, no, no sienten. A continuación, el trazo grueso, la frontera insalvable: los animales (no los de la fábula, sino los «de verdad» —pero a

[3] Carta al padre Vatier de 22 de febrero de 1638, cit. por J. Derrida en *L'animal que donc je suis,* Galilée, 2006.

[4] René Descartes, *Discurso del método*, 5.ª parte, Madrid, Alianza Editorial, 1979, págs. 112-115.

estas alturas ¿quién se atrevería a decir/escribir «verdad»?) son incapaces de responder, aunque sí son muy capaces de reaccionar ¿Cómo discernir entre el caballo «verdadero» y el caballo autómata? No hay nada que discernir, pues ambos son autómatas. Pero sí cabe la distinción entre el muñeco humano, el autómata que imita al hombre, y el hombre provisto de sustancia pensante. Este es el único personaje de la fábula que responde cuando es cuestionado, el único capaz de responder a la pregunta.

Como en la quinta parte del *Discurso del método,* el animal, además de no responder, está aquejado de una falta, de un déficit general, borroso, impreciso pero, sobre todo, inconmensurable a cualquier imperfección humana (¡pues también nosotros, los *logoi,* tenemos nuestros defectillos!). Los dos medios propuestos en el *Discurso* para distinguir los hombres verdaderos de los hombres autómatas son los mismos que permiten conocer la diferencia entre los hombres y los animales...

> pues es cosa muy de notar que no hay hombre, por estúpido y tonto que sea —sin exceptuar siquiera a los locos—, que no sea capaz de coordinar diversas palabras y componer un discurso para dar a entender sus pensamientos; y por el contrario, no hay animal alguno, por perfecto y bien dotado que sea, que haga cosas semejantes...en cambio, los hombres que han nacido sordos y mudos y que están tan privados o más que las bestias de los órganos que a los otros sirven para hablar, suelen inventar por sí mismos algunos signos... Y esto no solo prueba que las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna, pues se ve que se necesita bien poca para saber hablar.

Más aún, la quinta parte del *Discurso* concluye con la afirmación de que, después del error de los que niegan a Dios, «no hay nada que aparte más a los espíritus débiles del recto camino de la virtud que el imaginar que el alma de los animales es de la misma naturaleza que la nuestra». Lo que está en juego es nada menos que la inmortalidad del alma: «al paso que si sabemos cuán diferentes somos de los animales, entenderemos mucho mejor las razones que prueban que nuestra alma es de naturaleza enteramente independiente del cuerpo y, por consiguiente, no está sujeta a morir con él».

* Podríamos seguir con Kant, que ni siquiera les concede a los animales ese yo tan considerablemente adelgazado desde el libro segundo de la Dialéctica Transcendental. Pues ciertamente, ese yo, ese *Ich,* en 1781 ya ha dejado de ser sustancia. Si bien sigue siendo el yo

del «yo pienso», ha tenido que conformarse con ser el acompañante fiel de toda representación, garante de la unidad de la conciencia, unidad originaria de la apercepción transcendental. (La representación «yo») «es simple y, por sí misma, completamente vacía de contenido. No podemos siquiera decir que esta representación sea un concepto sino la mera conciencia que acompaña cualquier concepto»[5]. Ahora bien, solo el ser humano puede, en su representación, tener un Yo, lo que lo eleva (¿) *(erhebt) unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen;* infinita elevación y sobre todos los seres que viven sobre la tierra. De ahí que los animales, sin yo, sin ni siquiera ese yo desvaído de la Crítica, sean sencillamente cosas en tanto privados de razón *(Vernunftslose)* y, por tanto, puedan ser legítimamente usados *nach Belieben,* como se quiera. No estamos lejos del *Génesis,* nunca estamos lejos del *Génesis.* Los animales —siempre comprimidos en «el animal»— poseen auto-afección, auto-moción, hasta una cierta auto-relación, pero son impotentes, carecen-de, no pueden señalarse a sí mismos, son incapaces de autodeíctico: «Aquí estoy/soy (¡bendito sea el juego ser/estar del castellano!) Yo». Pero ¿qué animal? ¿El chimpancé o la estrella de mar? ¿El perro o la lamprea? No se trata tanto —volveré sobre ello una y otra vez— de borrar la frontera cuanto de multiplicarla; y más precisamente en este caso, de cuestionarlas, literalmente de preguntar, de multiplicar las preguntas. ¿No hay acaso una automarcación, un autodeíctico en la expresión génica, cuando las proteínas de membrana —su «carnet de identidad»— identifican a la célula frente al medio? Por su parte, el humilde moho del lodo *(Dictyostelium discoideum),* perteneciente al grupo de las amebas acraciales, sencillo unicelular «de libro» con sus pseudópodos también «de libro», cuando el medio empeora, produce moléculas de AMP cíclico (el mismo que utilizan las células de los pluricelulares como vector de información), cuyo efecto es la confluencia o agrupación, esto es, la formación de un aglomerado colonial dotado de locomoción y de diferenciación/especialización celular o, lo que es lo mismo, la emergencia de un animal pluricelular tras la «autopresentación» de cada organismo unicelular, y ello sin perjuicio de volver al estado originario si las condiciones del medio mejoran. ¿No se autopresentan también ciertos animales, los llamados «superiores», en la parada sexual, en la lucha, en esos despliegues de exhibición... narcisista? Y del otro lado, del que vamos a

[5] Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura, Libro segundo de la dialéctica transcendental, cap I: Los paralogismos de la razón pura,* Madrid, Alfaguara, 1983, págs. 330-334.

convenir en llamar «nuestro lado», ¿no estamos empezando a aprender, más bien a encajar —como quien encaja un golpe— que no hay tal pureza e inmediatez del yo, que en la más narcisista afirmación deíctica del yo está desde siempre ya el otro?

* Y es que los filósofos no son muy dados a tener en cuenta:

1. La ingente información proporcionada por las ciencias, en nuestros tiempos, por la primatología, la etología o la neurobiología.
2. Las enormes diferencias entre especies animales; nos facilitamos mucho la tarea borrándolas a beneficio del «animal».
3. La respuesta de los animales (¿qué animales?, ¿quiénes?), su aptitud o su derecho a responder.
4. La mirada de los animales (¿qué animales?, ¿quiénes?). Pues ¿quién se atreve a arrostrar la posición pasiva del «ser mirado» por ese animal que yo, el sujeto, observo y del que me dispongo y reivindico el derecho a hablar?

Como dirá Derrida[6], en el fondo de todo ello opera una lógica sacrificial: el animal es eso que se sacrifica. Y si el animal es medio, instrumento, cosa, eventualmente mercancía con su precio de mercado, es a todas luces evidente que no tiene dignidad.

Después, tanto Lacan como Adorno señalarán la crueldad virtual de la razón pura práctica kantiana. «Kant avec Sade», titulará Lacan su escrito de 1963[7]. Adorno, por su parte[8], irá mucho más

---

[6] *«Il faut bien manger» ou le calcul du sujet,* entrevista con Jean-Luc Nancy, contenida en *Points de suspensión. Entretiens,* París, Galilée, 1992, págs. 269-301.

[7] Jacques Lacan, *Kant con Sade,* artículo aparecido en el núm. 191 de la revista *Critique* de abril de 1963 y posteriormente incluido en *Escritos 2,* México, Siglo XXI, 1975, págs. 337-362.

[8] «Ad Beethoven —Lo que en la ética kantiana me es tan sospechoso es la dignidad que en nombre de la autonomía le atribuye al hombre. Al hombre se le atribuye como ventaja absoluta —como beneficio moral— la capacidad de autodeterminación moral, y encubiertamente se hace de ella la legitimación del poder —el poder sobre la naturaleza—. Este es el lado real de la exigencia transcendental de que el hombre dicta las leyes de la naturaleza. En Kant la dignidad ética es una determinación de la diferencia. Se dirige contra los animales. Tiende a excluir al hombre de la creación y con ello su humanidad amenaza sin cesar con convertirse en inhumanidad. No deja ningún margen a la compasión. Nada odia más el kantiano que el recuerdo de la animalidad del hombre. Este tabú se activa cada vez que el idealista reprende al materialista. En el sistema idealista los animales desempeñan virtualmente el mismo papel que los judíos en el fascista. Llamar al hombre animal

lejos al sospechar que la noción kantiana de dignidad —por supuesto, humana— esconde, más allá del consabido dominio sobre la naturaleza, otorgado por Dios o intrínseco a la esencia humana, un verdadero acto de guerra, un grito «¡Muerte a!», muerte al animal, incluyendo y no precisamente en último término, al animal más despreciable, al animal que yo soy. Solo que ese tan digno y hasta angélico sujeto moral de la razón práctica, acaba siendo un «animal», una «bestia agresiva» que explota y persigue a los otros animales hasta la muerte. Adorno, en una especie de genealogía de la moral kantiana, llega hasta a establecer una analogía cuando menos osada: para todo idealismo, también el transcendental, el materialismo, el animal, el-animal-en-el-hombre juegan virtualmente el mismo papel que los judíos para los nazis. «Lo animal» sería el judío de los idealistas, convertidos así en fascistas virtuales. Y ello porque el idealismo auténtico *(das echte Idealismus)* insulta al animal en el hombre; o insulta al hombre tratándolo de animal (lo que de paso nos recuerda que «animal» es un insulto).

Ciertamente, ha habido y hay otros discursos sobre «el animal» (y ruego no olviden nunca las también mudas comillas), pero fueron palabras de poetas, de profetas, de mujeres, de primitivos. Es decir, palabras a recibir con una media sonrisa indulgente, esto es, despectiva. Por supuesto, en el desprecio benevolente también hay grados. A los poetas se les permiten muchas cosas, siempre que no se salgan de su parque. Con los «primitivos» y las mujeres hay que andarse con cuidado para no ser denunciado ante alguno de los numerosos tribunales de Decencia Pública. Pero ante los/las (aquí sí es pertinente jugar al os/as) «amantes de los animales» sí podemos permitirnos la sonrisa entera, la benevolencia indulgente, el grado máximo de desprecio, ante la vieja dama británica, la abuelita de los gatos, la enfermera de los perros[9]. En definitiva, discursos secun-

—esto es idealismo genuino. Negar la posibilidad de salvación de los animales incondicionalmente y a todo trance es la barrera infranqueable de su metafísica. Los rasgos oscuros de Beethoven guardan relación precisamente con esto», Theodor W. Adorno, *Beethoven. Filosofía de la música,* Madrid, Akal Música, 2003, pág. 78.

[9] Nos encontramos aquí con lo que podríamos llamar «el extraño caso de los amigos de los animales». Los llamados amigos de los animales o, más exactamente, aquellos que intentan pensar de otra manera las relaciones entre animales humanos y animales humanos, se ven con frecuencia convertidos en un extraño híbrido: mitad viejecitas simpáticas pero sin duda ridículas (ya se sabe, las abuelitas sentimentales que recogen gatos abandonados), mitad nazis o asimilados (es todo aquello de preferir los perros a ciertos humanos, el vegetarianismo de Hitler o la muy progresista Ley nazi de 24 de noviembre de 1933 sobre la protección de los animales).

darios, emocionantes (peor, emocionales), indignos de ser tomados en serio y, sobre todo, sin «representante estatutario», sin representante cualificado en la Teoría, en la Cámara de los (lugares) Comunes filosóficos.

2. La palabra ¡ah, la palabra!

A algún buscador de esencias puede parecerle fútil, pero estoy convencida de que con lo que tenemos que pelear es, en primer lugar, con las palabras. Para empezar ¡qué palabra esta, «animal»! Ilusos, pretendemos agarrar con ella ¿la idea?, ¿la esencia?, más modestamente ¿el significado? de la entidad «animal». Pero es solo eso, una palabra; más precisamente, un nombre que ciertos animales, los humanos, se han dado el derecho y la autoridad de dar a ese otro —esos otros— viviente(s). Derrida, al que muy evidentemente sigo, precisa: «lo que llaman un animal», ellos, no yo. Lo que «ellos» llaman, sí, yo también me excluyo, yo también me hurto a esa identidad propinada, otorgada, asestada, identificación mediante. ¿Y si habláramos del «animal», esto es, de la palabra, del nombre? ¿De dónde, por qué el singular? Ese presunto inocente, el artículo determinado singular (el), al escribirse, al pronunciarse, instituye un zoológico simbólico, un territorio de safaris turísticos, un parque temático, un matadero también, en el que son encerrados todos los que no reconocemos (reconocen) como semejantes, próximos, hermanos. El precio (a pagar) es el desprecio de las enormes diferencias entre la lagartija y el delfín, entre la planaria y la aplisia (babosa de mar), entre la avutarda y el orangután, entre el tigre y el gusano elegante (el nematodo *Caenorhabditis elegans,* cuyo genoma, por cierto, fue uno de los primeros en ser descifrado). Pues bien, ninguno de los grandes filósofos (... o los pequeños filósofos, los que abordan —o abordamos— la llamada «cuestión animal» o, lo que viene a ser lo mismo —pues siempre se acaba ahí— la cuestión de la frontera, de la diferencia antropológica), ninguno ha protestado por ello, por el artículo determinado singular. Y no es asunto baladí, no es un olvido, no es una simple imprecisión, una leve falta de rigor, pues este singular de «el animal» es constitutivo de la filosofía misma. Claro está, podemos discutir, discutimos hasta el cansancio (o hasta la cerveza que sigue al encuentro académico) sobre el criterio para trazar el límite, nos sumergiremos en los tan fecundos disensos, pero planeando por encima, o sirviendo de zócalo o fundamento, o en un antes de todo tiempo, como dato indiscutido, como supuesto ina-

movible, como lo impensado de todo pensamiento, como consenso previo y espontáneo, la frontera es siempre una y compacta. A un lado, EL ANIMAL, en singular, en general, esto es, todos los animales (de la araña al erizo, del caracol al moho del lodo) menos *Homo sapiens;* al otro, El Hombre[10], también determinado-masculino-singular. Al fin y al cabo, es cosa de «sentido común», que aquí coincide felizmente (no siempre es así) con el sentido filosófico ¡Curiosa coincidencia! Para intentar salir de tamaña animalada (les recuerdo que solo los humanos hacen animaladas, burradas, cochinadas), Derrida ha propuesto[11] un nuevo término, *L'ANIMOT*. Una quimera, ciertamente, un atentado a la lengua francesa y, para nosotros que aquí nos entendemos —o procuramos entendernos— en castellano, además intraducible. L'animot es una palabra de guerra contra esa incuestionada «esencia de la animalidad del animal» *(Das Wesen der Tierheit des Tieres),* para decirlo con Heidegger[12]. ¿Por qué *L'animot?*

1. *L'animot* nos hacer oír (digo bien: oír, no ver) el plural *(-mot* suena igual que —*maux,* plural de *animal),* y con ello nos hace una llamada de atención acerca de la multiplicidad diversa de las estructuras vivientes. Para empezar, hay pues animal-ES. Nos recuerda que amalgamarlos a todos en una palabra *(mot)* es no solo una falta de rigor y/o una muestra de ignorancia, sino también un atentado, no contra «la animalidad», sino contra todos los animales.
2. *Mot,* palabra, recordatorio de que vivimos en y por la pala-

---

[10] Y sin embargo ¿a qué viene tan desaforado narcisismo? En cualquiera de los cientos de miles de eslabones de la secuencia concreta que en la práctica condujo hasta los seres humanos, cualquier minúscula variación se habrá traducido en un resultado final completamente distinto. «Aunque nos cueste admitirlo, somos monumentales accidentes de un proceso impredecible y carente en sí mismo de impulso hacia la complejidad, no el resultado previsto de una serie de principios evolutivos ansiosos por engendrar un organismo que pudiera comprender la razón y el modo de su propia y necesaria construcción» (Gould, *La grandeza de la vida. La expansión de la excelencia de Platón a Darwin,* Barcelona, Crítica, colección Drakontos, 1997). Claro que, como recuerda Gould, han pasado los siglos, y ahí está Darwin. Pero a medida que nos alejamos de los trilobites y nos acercamos a los homínidos, nuestro narcisismo se irrita y se encrespan nuestros prejuicios.

[11] En la obra editada póstumamente *L'animal que don je suis, La Philoosphie en effet,* París, Galilée, 2006.

[12] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe. II Abteilung, Vorlesungen 1923-1944, Band 29/30. DieGrundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit,* Francfort del Meno, Viktorio Klostermann, 1992.

> bra. En este caso, de y por la palabra que es nombre, que nombra. De nuevo el Génesis, de nuevo el Hombre nombrando, dando nombre a sus subordinados. De nuevo la frontera, la única frontera. De este lado, el hombre que nombra, el que tiene el poder de nombrar la cosa en cuanto tal. Del otro, eso que llaman el animal, el que está privado de palabra, el que es incapaz de nominación.

Acaso, llegados a este punto, se permitan ustedes una sonrisa de suficiencia y un tanto hastiada: «¡Ah, *on connait la chanson!* Una reivindicación más, un intento de darles a los animales, a ciertos animales, «la palabra». No, profecía fallida, pues se trata tan solo de la invitación a pensar de otra manera esa ausencia de palabra o de nominación, en términos que no sean los de privación, pobreza o impotencia.

3. A modo de (provisional) conclusión: no se trata

* de otorgar graciosamente, benévolamente, al «animal» lo hasta ahora no otorgado,

* de desvanecer la oposición clásica en la siempre cómoda indiferenciación.

Nada de escapar a la necesidad —que exige de continuo estar alerta— de la conceptualización mediante el recurso, también clásico, a la corriente de la vida, a la neblinosa región de lo Mismo donde todos los gatos, no es que sean grises, es que dejan de ser gatos. Además ¿cómo podríamos cortar camino por esa indiferenciación en la que se borran todos los caminos, si estamos en el terreno, más bien accidentado, de la *différAnce?* Ergo, donc, multiplicación de las diferencias/diferancias, ruptura de LA diferencia (hombre/animal) no por anulación, sino por proliferación de diferencias. O si se quiere, la tarea consistiría en quebrar la frontera haciendo de la línea única y recta múltiples líneas quebradas, remover certezas, no solo respecto a la animalidad del «animal» sino también respecto a la humanidad del otro fantasma, de la otra violencia, el Hombre. Esta cuestión, la del ser vivo animal, siempre fue para Derrida La Cuestión, la más decisiva, transparente en todas sus lecturas en voz alta. Los animales —no el Animal— corren, o se arrastran, por sus obras, esas «figuras animales» nunca alegóricas, jamás personajes de fábula. Desde el erizo, que no solo muere en nuestras carreteras, sino al que

el autor le planteó la cuestión «¿Qué es la poesía?»[13], al famoso caballo maltratado por un cochero borracho a cuyo cuello —dicen— se lanzó Nietzsche en Turín poco antes de abismarse en la locura y testimonio de tanto sufrimiento, sin olvidar la gata; la gata de Montaigne, claro está *(Quand je jouë à ma chatte, qui sçait si elle passe son temps de moy plus que je ne fay d'elle?)*[14], también y sobre todo la del propio Derrida, esa que lo mira desnudo, que no es una alegoría, que no tiene nada que ver con los gatos de Baudelaire o de Rilke, más cercana a los gatos de Roma que al gatito de Alicia, la del país de las maravillas, esa Alicia que, muy cartesianamente, concluye que el gato nunca responde o, si lo hace, responde siempre lo mismo, que es igual que no responder.

Cuando Alicia regresa del sueño, de la fantasía, del espejo, y se da cuenta de que el gatito ha estado con ella durante todo el tiempo, Carroll escribe: «Los gatitos tienen la costumbre, muy inconveniente (había dicho Alicia en alguna ocasión) de ponerse siempre a ronronear les digas lo que les digas. Si tan solo ronronearan cuando dicen «sí» y maullaran cuando dicen «no», o cualquier otra regla por el estilo —había dicho— lo que sea para poder conversar. ¡Pero no! ¿Cómo puede una hablar con una persona que se empeña en decir siempre la misma cosa?»[15]. ¡Ingenua y cartesiana Alicia! (aunque Descartes habría dicho «¿Cómo puede uno hablar con un autómata?») ¿Es tan fácil discernir el sí del no en los animales humanos? ¿Es

---

[13] Jacques Derrida, *Che cos'è la poesia?,* publicado por primera vez en la revista italiana *Poesia* en 1988, incluido posteriormente en *Points de suspension. Entretiens,* París, Galilée, 1992, págs. 303-308.

[14] «Cuando juego con mi gata ¿quién sabe si no me utiliza ella para pasar el rato más que yo a ella?», Michel de Montaigne, *Ensayos,* tomo II, Cátedra, Letras Universales, Madrid 1980, pág. 150. En el párrafo anterior a la pregunta citada, Montaigne escribía: «Es la presunción nuestra enfermedad natural y original. El hombre es la criatura más calamitosa y frágil de todas y, al mismo tiempo, la más orgullosa. Se siente y se ve colocada aquí, entre el lodo y el excremento del mundo, ligada y clavada a la parte peor, más muerta y vil del universo, en el nivel más bajo de la morada y el más alejado de la bóveda celeste, con los animales de la peor condición de los tres; y se coloca con la imaginación por encima del círculo de la luna poniendo el cielo a sus pies. Es por la vanidad de esa mismo imaginación por lo que se iguala a Dios, se atribuye cualidades divinas, se elige a sí mismo y se separa de la multitud de las demás criaturas, divide las raciones para los animales sus congéneres y compañeros y les reparte la porción de facultades y de fuerzas que a él le parece. ¿Cómo conoce, mediante el esfuerzo de su inteligencia, los movimientos internos y secretos de los animales? ¿De qué comparación entre ellos y nosotros deduce la necedad que les atribuye?» (...Y en el párrafo siguiente aparece la gata).

[15] Lewis Carroll, *Alicia a través del espejo,* capítulo 12, Madrid, Alianza Editorial, 1978, pág. 181.

que los humanos no dicen —decimos— siempre lo mismo? La gata de Derrida, que le sorprende viendo que él ve que ella lo ve desnudo, no lleva sobre el lomo la pesada carga simbólica que soportan los felinos, gatos con botas, gatos Félix. Es ¿simplemente? una gata ¿real? Admitámoslo, pero en un instante fuera del tiempo y previo a la nominación, es ese ser vivo irremplazable que está ahí *(ist da),* que se escapa a la clasificación y que ¡ay! es mortal, pues si tiene un nombre —y lo tiene, y se lo otorgo—, su nombre la sobrevivirá, su nombre señala su destino de muerte, su nombre firma su desaparición.

Así pues, el gato de Alicia no responde, o responde siempre lo mismo, como la máquina cartesiana, también como la escritura. En el *Fedro*, al que tantas veces volvió Derrida, Sócrates lo dice muy claro:

> Pues eso es, Fedro, lo terrible que tiene la escritura y que es en verdad igual a lo que ocurre en la pintura. En efecto, los productos de esta se yerguen como si estuvieran vivos, pero si se les pregunta algo, se callan con gran solemnidad. Lo mismo les pasa a las palabras escritas. Se creería que hablan como si pensaran, pero si se les pregunta con el afán de informarse sobre algo de lo dicho, expresan tan solo una cosa que siempre es la misma[16].

Lo escrito se calla ante cualquier pregunta, no responde a la cuestión. Y sin embargo, Descartes sabía muy bien que el animal (¿o el *animot?)* ¿responde? ¡no! reacciona (a un ruido, una llamada, una palabra-estímulo, una patada también), pero no responde «de acuerdo a lo que se le pregunta», no responde a la interrogación. En verdad, tampoco responde el rostro (humano, pues solo hay rostro humano) del muerto. Para Lèvinas la muerte es eso, ese instante en el que el otro ya no responde. Pero esta no-respuesta del rostro, del cadáver como rostro silenciado por la muerte, nada tiene que ver con la no-respuesta del animal. El otro muerto ya no responde. Lo decisivo está en esas dos letras, en ese «ya», pues antes sí respondió muchas veces, o hubiera respondido caso de seguir vivo: sencilla conjugación del verbo «responder». Con eso que llaman animal, este verbo no se puede conjugar, excepto precedido de un «no», un «nunca», un «jamás» (nunca ha respondido, jamás responderá, nunca jamás habrá o hubiera respondido): siempre la privación. El rostro de este perro que acaba de morir ¿es irresponsable doblemente, por muerto y por animal? No, respondería Lèvinas, pues si la muerte es

---

[16] Platón, *Fedro* (275 D), Madrid, Guadarrama, 1969.

dejar de responder, este perro no ha muerto porque nunca respondió, porque nunca habría respondido, porque nunca fue capaz de respuesta. La férrea frontera, la sólida barra trazada entre «hombre» y «animal» aquí separa respuesta y reacción.

Lo que deberíamos empezar a hacer es problematizar —cuestionar, interrogar, justamente— la pureza de la línea divisoria. Se pueden adivinar los reproches, cuando no los ataques, a tal propuesta: difuminar los límites, o problematizarlos ¿acaso no equivaldría a dinamitar la responsabilidad, la decisión, la ética? Derrida responde en tres pasos o, mejor, desde tres ángulos:

1. Precisamente dudar de la decisión, dudar del propio ser moral, es el nudo de la ética, de la decisión y de la responsabilidad. Cuando evacuamos toda duda, cuando poseemos toda una batería de certezas y consignas, justamente entonces nos limitamos a reaccionar, no respondemos, al igual que el despreciado *animot*.
2. No se trata, una vez más, de borrar la diferencia entre reacción y respuesta, sino de complicarla, tensarla, cualificarla, multiplicarla; renunciaríamos tan solo a su uso masivo y homogeneizante.
3. Finalmente, habría que elaborar otra lógica de la decisión, reinscribir la diferencia —que no se niega— entre reacción y respuesta en otra forma, aun por inventar, de pensar la vida.

El título de esta obra póstuma de Derrida es *L'animal donc que je suis,* no *qui,* «el animal que soy», sino (jugando, sin embargo, con la ambigüedad del *je suis)* «el animal al que sigo». Al que sigo, estar/ser-con-el-animal; estar/ser después de, cerca de. Cerca: ¿próximo, prójimo, cercano? Después: ¿cazándolo, adiestrándolo, domándolo? ¿O sucediéndole, recibiendo su herencia? ¿Siguiéndole pues —*donc, ergo*— la pista, rastreando su huella? ¡Ah, qué bajo, qué abyecto, qué animal, el olfato!

4. Pues Il faut!

Ya va siendo hora. Pues desde hace dos siglos, a un ritmo cada vez más rápido, estamos asistiendo a ¿un giro?, a ¿una mutación? Dejemos esos términos de los que tanto se abusa, digamos, a una transformación sin precedentes. Lo que no tiene precedentes es la experimentación genética, la industrialización de la producción cár-

nica, la inseminación artificial en masa, la manipulación del genoma, la hiperactivación de la producción y reproducción (hormonas, cruzamientos, clonación) de animales, carne, carroña, cadáveres-máquinas. ¿Quién puede fingir ignorancia ante tal escalada, a pesar de la producción paralela y también a gran escala de fórmulas de disimulo, des-conocimiento, denegación, olvido? Es fácil caer en el patetismo, producir un efecto «patético», en el doble sentido que tiene hoy el término, con ese toque de irrisorio, de lamentable. Además, las escenas terroríficas de la violencia industrial, química, hormonal o genética pueden, al igual que tantas otras escenas terroríficas, producir un doble y hasta triple goce: el goce ante la violencia, denegado, se dobla con el goce del escalofrío y las lagrimitas, resolviéndose por fin en la risita nerviosa que arroja al ridículo a los «amigos de los animales». Las voces que se elevan en contra, además de arrostrar el riesgo de representar involuntariamente a todas las ridiculizadas sociedades protectoras de animales, además de ser minoritarias y débiles, buscan a tientas su derecho a la palabra y se agarran, inseguras, desesperadamente al lenguaje, a la palabra, al registro del Derecho[17]. Es sabido que desde 1978 existe una Declaración Universal de los Derechos del Animal, emanada de la UNESCO y reformulada unos años después. La declaración pone sobre el tapete conceptos tales como «el animal» en general, «respeto a los animales» (considerándolo, por cierto, inseparable del respeto mutuo entre los hombres), «libertad», «naturaleza», «vida», «personalidad jurídica del animal»... conceptos que se suponen tales, que se consideran suficientemente clarificados. Pero ¿es así? ¿Está clarificado el concepto de sujeto, el de sujeto de derecho? ¿Tan claro que solo cabría aplicarlo, o no, a ciertos animales, o discutir su grado de aplicabilidad a distintas especies? No podemos echar en saco roto que toda una tradición, la nuestra, ha erigido un muy determinado concepto de

[17] En *De quoi demain... Dialoge* con Elizabeth Roudinesco (2001), Derrida cree que es un defecto o una debilidad el extender a los animales un concepto de lo jurídico que es el de los derechos del hombre, lo que conduce a ingenuidades simpáticas pero insostenibles. Y es que lo que fundamenta el concepto de los derechos del hombre es toda una concepción del sujeto humano, de la subjetividad humana, respetable pero, no lo olvidemos, histórica y que, por tanto, no es intocable, sino susceptible de análisis, de desarrollo, de reelaboración. En ese mismo diálogo, Derrida considera la «cuestión-de-la-animalidad» no como una más, sino como una cuestión decisiva por su valor estratégico, en tanto se trata de discernir lo «propio del ser humano», la esencia y el porvenir de la humanidad, la ética, la política, el Derecho, los «derechos del hombre», etc. La cosa va, pues, mucho más allá del ámbito del Derecho.

sujeto —y de sujeto de derecho— precisamente sobre la exclusión del «animal»; lo que hace muy problemática, cuando no imposible, cualquier declaración de derechos que no sean humanos. Se puede sentir simpatía por tales declaraciones (estoy dispuesta a firmarlas todas a ojos cerrados), pero ello no impide afirmar que los conceptos necesarios y efectivos no son los jurídicos[18]. Quiero decir que hay que pensar de otra manera nuestras relaciones con el «animal», los animales, *l'animot,* sin esperar mucho del Derecho, pues no cabría sorprenderse de encontrar en él o en su concepto de sujeto lo que previamente hemos metido, la exclusión de los no-humanos.

Bentham fue pionero al trans-formar, cambiar la forma, de la «cuestión animal». Su pregunta, su cuestión, no es si los animales pueden pensar, hablar, dar, responder, morir, vestirse, inhumar, trabajar, etc., es decir, la de sus poderes o aptitudes, sino si pueden sufrir. Este «poder sufrir» lo cambia todo, en tanto este «poder» no es un poder más a añadir a la lista de los poderes/impoderes, sino que es un poder pasivo, un poder atravesado por su opuesto, por el no, por la exposición al poder de otros, por el impoder. Poder sufrir no es un poder sino una posibilidad sin poder, la posibilidad de lo imposible, la angustia de la vulnerabilidad (que compartimos, por cierto; otro quiebro de la frontera).

IL FAUT, habría que:

1. Pensar la(s) frontera(s), en plural. Lo que propone Derrida es un ejercicio, difícil y vigilante, de *limitrofia,* neologismo que abre a dos perspectivas o campos de sentido: lo limítrofe, lo que está cerca de o en torno a los límites, pero también lo

[18] En el edificio jurídico actual no hay plaza ajustada al animal, como si al Derecho le faltara una pieza: que un animal no es un objeto inanimado, aunque sea objeto de transacción, es la evidencia misma. Pero también es una evidencia que no es algo o alguien a quien se le puedan aplicar sin más los derechos de los humanos. Y de ahí procede la perplejidad del legislador. El animal es un «bien mueble», pero... sobre el que el derecho de propiedad es limitado, pues está protegido, en tanto ser sensible, por el código penal, y del que los países firmantes del tratado de Amsterdam y otros acuerdos europeos se comprometen a asegurar el bienestar en tanto «criatura dotada de sensibilidad». Para salir de esa ambigüedad, de ese limbo en el que el animal navega entre las personas y los bienes, la única solución les parece a algunos juristas la creación de una nueva categoría de bienes. En ese limbo no solo está el animal; también es el caso del material genético humano: es una «cosa», pero determina la identidad biológica humana. O el embrión humano. (Cfr. *L'animal dans nos sociétés,* núm. 896, enero de 2004, de *Problèmes politiques et sociaux,* La documentation Française).

que se nutre de los bordes, de los límites. Esto es, pensar en y entre lo que crece y vive en torno a una frontera, pero también en y entre aquello de lo que la frontera se alimenta, se nutre. Como se ve, muy lejos de ignorar las diferencias (lo que sería una «burrada»), se trata de complicar, plegar, dividir, quebrar la única línea divisoria.

2. Conjurar dos poderosos fantasmas, el biologista-genetista-cientifista (que asusta a tantos filósofos, lanzándolos a un militantismo con aires de cruzada), y el espiritualista-humanista, en definitiva especista. Rechazando todo progreso concebido como larga marcha de la vida orientada al hombre como culminación, las palabras «pobreza» o «privación» (Heidegger) implican, queramos o no, evaluación y jerarquización, una axiología. La teleología humanista de siempre. Lo grave es que parece que tal teleología es el precio que hay que pagar siempre en la denunciación ético-política del biologismo, el racismo, el naturalismo, etc. ¿Se puede escapar a la fatalidad, al dilema entre biologismo y humanismo? A su vez, cada campo está dividido: las ciencias tienen que andarse con pie de plomo para no ser confundidas con la ciencia-espectáculo, con el cientifismo de la doxa ambiente o con los reduccionismos interesados de toda índole. Y los —digamos— humanistas de buena fe —no todos la tienen— tendrán que poner especial cuidado en distinguirse de las iglesias de toda laya. Ese es el problema urgente.
3. Sobre todo, yo abogaría por las no-certezas (ya hemos sufrido demasiadas), por la NO sustitución de un credo por otro, por la humildad, por la extrañeza, es decir, por seguir la vía del conocimiento.

... Y lamento quedarme en esta suerte de dialéctica negativa, pero es que es mucho a lo que hay que decir no, mucho a lo que resistirnos, mucho lo que ya es hora de derribar.

Acerca de la condición humana

Jorge Riechmann

> Los hombres son como los ríos: el agua es en todos la misma, pero cada uno de ellos es más angosto aquí, más rápido acá; allí más lento, allá más ancho; a veces limpio, a veces turbio; ora frío, ora cálido. Cada hombre lleva en sí los gérmenes de todas las cualidades humanas, pero a veces se manifiesta una cualidad, otras veces otra y el hombre se torna diferente de sí, a la vez que sigue siendo el mismo hombre.
>
> Leon Tolstoi[1]

> Bien examinados todos los extremos, / incluidas las informaciones de la ciencia, / leído con atención el Génesis, / comprobada la necedad humana / de unos cuarenta siglos largos, / la conclusión se impone: el hombre / no está hecho de arcilla bien cocida...
>
> José Jiménez Lozano[2]

> Si es que existe algo así como una esencia de los seres humanos, esta reside primero en el plural y segundo en su potencialidad constitutiva: en su forma de vida cooperativa y en su capacidad para anticipar las oportunidades y las amenazas futuras.
>
> Harald Welzer[3]

---

[1] Citado en Mario Bunge, *Filosofía política,* Barcelona, Gedisa, 2009, pág. 88.

[2] José Jiménez Lozano, *La estación que gusta al cuco,* Valencia, Pre-Textos, 2010, pág. 97.

[3] Harald Welzer, *Guerras climáticas. Por qué mataremos (y nos matarán) en el siglo XXI,* Buenos Aires/Madrid, Katz, 2011, pág. 299.

> Parece que para el abstruso dilema lleno de contradicciones que conocemos con el nombre de condición humana no hay soluciones simples, sencillas y unidireccionales.
>
> Zygmunt Bauman[4]

1. Controversias sobre la naturaleza humana

En filosofía, muchas veces —como se ha dicho— el punto de partida determina el resultado de la investigación, o al menos lo acota sensiblemente[5]. Aún más relevancia cobra esta constatación si pensamos en la antropología filosófica como «filosofía primera» a la manera de Ernst Tugendhat[6]: ya que en tal caso *según la idea de la condición (o naturaleza) humana que nos hagamos, así será la filosofía que forjemos.* Se diría que nos importa afinar todo lo posible...

Quiero resaltar de entrada tres elementos fundamentales de la condición humana: corporalidad, animalidad y cultura. En primer lugar, somos *cuerpos dentro de la biosfera* (y no espíritus accidentalmente ligados a un trozo de materia, por ejemplo). En segundo lugar, somos *animales sociales* (simios supersociales, si se quiere una nota de color). En tercer lugar, somos *seres simbólicos* (con una fuerte tendencia a extraviarnos en los laberintos de la cultura, diría yo). En las páginas siguientes trataré de explorar algunas de las controversias tejidas en torno a la cuestión de la naturaleza (o condición) humana, guiándome por esos tres «hilos rojos» —corporalidad, animalidad y cultura— que acabo de sugerir. El criterio que a la postre se revelará más útil para tal travesía diría más o menos: ¡tratemos de no exagerar!

2. ¿Un ser de anti-naturaleza?

El filósofo francés Luc Ferry escribió, en un ensayo que fue centro de considerable polémica en Francia y luego se tradujo al castellano, que el ser humano es *un ser* «de anti-naturaleza» *cuya situación*

---

[4] Zygmunt Bauman, *El arte de la vida,* Barcelona, Paidós, 2009, pág. 64.

[5] «En el campo de la filosofía generalmente el punto de partida determina en parte el resultado de la investigación», Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes,* Barcelona, Paidós, 2001, pág. 18. Cuánto hay que agradecer a Alasdair MacIntyre su autocrítica en *Animales racionales y dependientes...*

[6] Ernst Tugendhat, cap. 1 de *Antropología en vez de metafísica,* Barcelona, Gedisa, 2007.

por excelencia consiste en indeterminación. «Su *humanitas* reside en su libertad, en el hecho de que no tiene definición: su naturaleza consiste en no tener naturaleza, sino en poseer la capacidad de sustraerse a todo código donde se le quisiese encerrar. De otra forma: su esencia consiste en no tener esencia»[7].

Ferry es un liberal más o menos kantiano, y en sus palabras resuena de forma bastante directa el existencialismo de Sartre. Pero atendamos a los marxistas Harry y Fred Magdoff, que reflexionan desde un lugar político y filosófico muy diferente:

> Resulta dudoso que el concepto de una 'naturaleza humana' tenga algún significado, cuando la conciencia, la conducta, los hábitos y los valores de los humanos pueden ser tan variables y están tan influidos por la historia y por la cultura que se desarrolla dentro de una sociedad dada. No solo ha cambiado lo que conocemos como naturaleza humana, sino que la ideología que envuelve los elementos constitutivos de la naturaleza humana también ha cambiado drásticamente. La glorificación del hecho de ganar dinero, la aprobación de todas las acciones necesarias para conseguirlo y el fomento de las características humanas necesarias para ello —'antinaturales' y repugnantes para Aristóteles— son ahora la norma en las sociedades capitalistas[8].

Puesto que somos seres históricos y culturales ¿hay que deshacerse de la idea de naturaleza humana? Esta clase de opiniones tiene una larga historia filosófica. Ya Demócrito de Abdera (460-370 AEC[9], aproximadamente) anticipa la idea de que la naturaleza del hombre es no tener una naturaleza propia. El fragmento 764 de los recogidos en la edición española de referencia expresa esto de manera bastante rotunda: «La naturaleza y la instrucción poseen cierta similitud, puesto que la instrucción transforma al hombre y, al transformarlo, produce su naturaleza»[10]. La misma idea adquiere una primera formulación clásica en el mito sobre

---

[7] Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique,* París, Grasset, 1992, pág. 46. (Hay trad. castellana, Tusquets, Barcelona, 1994).

[8] Harry Magdoff y Fred Magdoff, «¿Es posible que la "naturaleza humana" cambie?», dentro de su artículo «Más cerca del socialismo», originalmente publicado en *Monthly Review,* vol. 57 num. 3, julio-agosto de 2005. En castellano: Selecciones de *Monthly Review, Un socialismo para el siglo XXI,* Barcelona, Hacer, 2007, pág. 66.

[9] Antes de la Era Común.

[10] *Los filósofos presocráticos,* vol. 3, Madrid, Gredos, 1980, pág. 376. Es el fragmento 68 B 33 de la edición Diels-Kranz.

Prometeo y su hermano Epimeteo narrado en el *Protágoras* de Platón.

Pico della Mirandola (1463-1494), uno de los fundadores del pensamiento humanista europeo, compara al camaleónico ser humano con Proteo y escribió en su famosísima *Oración sobre la dignidad humana:*

> Por eso Dios escogió al hombre como obra de naturaleza indefinida, y una vez que lo hubo colocado en el centro del mundo, le habló así: —No te he dado un rostro, ni un lugar propio, ni don alguno que te sea peculiar, oh Adán, para que tu rostro, tu lugar y tus dones tú los quieras, los conquistes y los poseas por ti mismo. La naturaleza encierra a otras especies en leyes por mí establecidas. Pero tú, que no estás sometido a ningún límite, con tu propio arbitrio, al que te he confiado, te defines a ti mismo. Te he colocado en el centro del mundo, para que puedas contemplar mejor lo que este contiene. No te he creado ni celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal, para que por ti mismo, libremente, a guisa de buen pintor o hábil escultor, plasmes tu propia imagen. Podrás degenerar en cosas inferiores, como son las bestias; podrás, según tu voluntad, regenerarte en cosas superiores, que son divinas[11].

En los *Ensayos* de Montaigne, el hombre se define como un ser «vario y ondulante». Nietzsche extremará esta línea de pensamiento en su idea de la *autocreación humana.* Para Karl Marx, «la esencia humana [...] es en su realidad el conjunto de las relaciones sociales» (6.ª tesis sobre Feuerbach). José Ortega y Gasset escribía en *Historia como* sistema (1935): «El hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera. Precisamente porque esta no es de suyo nada, sino mera potencia para ser "como usted quiera"». Y también, con sentencia rotunda: «el hombre no tiene naturaleza, sino historia».

En el debate contemporáneo, se puede rechazar la idea de naturaleza humana desde lugares filosóficos diferentes. *Desde el idealismo,* porque se cree que menoscabaría la libertad trascendental del ser humano. *Desde posiciones de izquierda política,* porque se piensa que obstaculizaría las posibilidades de transformación social eman-

---

[11] G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate.* De aquí arranca, como suele enseñar Tomás Pollán, la «enérgica antropología filosófica de nuestra Modernidad voluntarista» (lección en la Facultad de Filosofía y Letras de la UAM, 10 de febrero de 2011).

cipatoria. *Desde filosofemas postestructuralistas y/o postmodernos,* porque se estima que pondría trabas al despliegue de experimentos individuales de autotransformación...

3. Exageraciones

Pese al arraigo de tales ideas en importantes corrientes de pensamiento, *parece difícil mantenerlas en serio fuera de ciertos contextos muy específicos de argumentación*. La exageración de Luc Ferry, por ejemplo, proviene de otra exageración análoga de Jean-Paul Sartre (recordemos: para el pensador existencialista francés, a diferencia de los objetos, de las cosas, que comienzan por tener una esencia determinada, en el ser humano la existencia precede a la esencia). «No hay naturaleza humana», según Sartre, porque esta se define como una esencia creada por Dios[12]. Claro, tras semejante definición, negar la naturaleza humana resulta cómodo: pero —como luego veremos— en la misma famosa conferencia el mismo pensador tuvo que recurrir a una noción de *condición humana*... que en el fondo es solo una «naturaleza humana» más modesta y menos sublime.

Así, negar la naturaleza humana se justifica solo en *un contexto de diatriba contra la mala fe moral*, o si aceptamos algún metafísico dualismo del tipo de la distinción kantiana entre «hombre fenoménico» y «hombre numénico»... La exageración de los Magdoff, por poner otro ejemplo, se dirige polémicamente contra quienes quieren arraigar en la naturaleza humana rasgos contingentes del tipo humano que favorece el capitalismo (para deducir, por ejemplo, la imposibilidad del socialismo del inevitable egoísmo «natural» del ser humano). Pero en otros contextos, *se diría absurdo afirmar que los seres humanos carecemos radicalmente de naturaleza*.

Nuestra pregunta debería ser: fuera de esos contextos de polémica, ¿debemos dar crédito a la negación de la naturaleza humana? *Hay rasgos característicos de los seres humanos* en cuanto tales; *hay intereses, deseos y tendencias humanas ancladas en nuestra biología.* ¿Cómo dudarlo?

> Seguimos siendo tan parecidos a nuestros antepasados de la Edad de Piedra en nuestras necesidades fundamentales y en nuestra estructura corporal que las mejores reliquias del hombre primitivo

[12] Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme,* París, Nagel, 1970, pág. 21-22.

> con que cuentan los científicos son los hombres modernos. Nuestro lejano pasado evolutivo tiene importancia incluso para nuestra vida emocional e intelectual. Los cazadores de renos que vivían en el suroeste de Francia hace quince mil años [y hace treinta mil: la cueva de Chauvet, J. R.] expresaron simbólicamente en sus pinturas preocupaciones que todavía tienen sentido para nosotros[13].

Consideremos por ejemplo un rasgo como la *neotenia,* la conservación de caracteres juveniles en la edad adulta. Es llamativa la extremada lentitud en el desarrollo del ser humano (que hace que dependa durante muy largo tiempo de los demás seres humanos de su grupo, y que fuera del útero materno deba *completar su desarrollo en el «útero social» que le proporciona ese grupo).* ¿Hay razones para no incluir un rasgo como este dentro de la naturaleza humana?

Resulta que venimos al mundo con un genoma determinado, empaquetado y repetido en cada una de nuestras células. Venimos dotados con determinado aparato sensorial, que hace que podamos percibir ciertas luces y sonidos y otros no. Estamos genéticamente preparados para aprender un lenguaje con doble articulación— ¿y quizá venimos también equipados con una «gramática moral» universal? (sugerirán científicos cognitivos como Marc D. Hauser). La privación de afecto o de proteínas en la infancia mutila nuestro desarrollo mental. Ciertas sustancias nos alimentan y otras nos envenenan...

Por otra parte, tenemos buenas razones para *rechazar la idea de una separación tajante, un «abismo ontológico» entre lo animal y lo humano*[14].

> Tanto en *El origen del hombre* como en *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales,* Darwin mostró con sumo detalle que hay continuidad entre los seres humanos y los animales, no solo en lo relativo a la anatomía y la fisiología, sino también en la vida mental. Los animales, mostró, tienen capacidad de amar, de recordar, de sentir curiosidad, de razonar y de compadecerse entre sí. Al derribar los fundamentos intelectuales de la idea de que somos una creación aparte de los animales y de una clase del todo distinta, el pensamiento darwiniano proporciona las bases para una revolución de nuestras actitudes ante los animales no humanos[15].

---

[13] René Dubos, *Un dios interior,* Barcelona, Salvat, 1986, pág. 42.

[14] No es este el lugar para desplegar la argumentación en ese sentido: yo lo hice en mi libro *Todos los animales somos hermanos,* sobre todo en el capítulo 1.

[15] Peter Singer, *Una izquierda darwiniana. Política, evolución y cooperación,* Barcelona, Crítica, 2000, pág. 30.

Afirmar la obviedad (muy importante obviedad) de que *en los seres humanos lo cultural es más importante que lo determinado genéticamente no puede ser lo mismo* que afirmar que los seres humanos carecen de naturaleza.

4. Sobre el lugar de la especie humana en el cosmos

Desde el principio de los principios, los seres humanos hemos tratado de situarnos en el mundo comparándonos con los demás animales (y quizá también con los dioses). Un buen testimonio en ese sentido lo ofrece uno de los fragmentos de Heráclito, transmitido por Platón (en su diálogo *Hipias mayor):* «El más bello de los monos es feo comparado con el hombre. En relación a un dios, el más sabio de los hombres parece un mono, tanto en sabiduría, como en belleza, como en todo lo demás»[16].

El poeta inglés Shelley dijo en cierta ocasión que la razón se interesa por las diferencias entre las cosas, y la imaginación por sus semejanzas. Ejercitando al mismo tiempo estas dos potencias, en una reflexión racional e imaginativa a la vez, rastreadora tanto de semejanzas como de diferencias, propongo ahora que fijemos nuestra atención sobre un conjunto de *ocho rasgos —seis semejanzas y dos diferencias*— que estructuran la relación del ser humano con el mundo o cosmos que habita (especialmente respecto al resto de los seres vivos con los que comparte ese mundo).

Tenemos, en primer lugar, *cinco grandes igualdades* del ser humano con los demás vivientes, cinco rasgos de continuidad entre el ser humano y el resto de los seres vivos:

1. Todos *compartimos la misma historia evolutiva sobre el planeta Tierra.* Todo cuanto sabemos acerca de los organismos más diversos que viven sobre la faz de la Tierra muestra que, con toda probabilidad, descendemos todos de un solo y mismo antepasado. Nuestro parentesco biológico se expresa en múltiples niveles: desde la estructura molecular de nuestros cuerpos hasta ciertos rasgos de nuestra vida psíquica.
2. Todos *existimos dentro de límites espaciotemporales,* somos finitos y vulnerables, estamos abocados a la muerte.

---

[16] Fragmento I en la edición de José Luis Gallero y Carlos Eugenio López, *Heráclito: fragmentos e interpretaciones,* Madrid, Árdora, 2009, pág. 35.

3. Todos *somos interdependientes y ecodependientes,* interactuamos dentro de extensas redes de dependencia mutua. Tal y como afirma la primera «ley» informal de la ecología según Barry Commoner, en la naturaleza todo está relacionado con todo lo demás.
4. Todos *aspiramos a la autoconservación.* Cada ser vivo se esfuerza en perseverar activamente en su ser. Para filósofos como Spinoza, este esfuerzo o *conatus* constituye la esencia actual de ese ser.
5. Todos *poseemos un bien propio de nuestra especie biológica* (más o menos especificado), un *telos* o conjunto de condiciones bajo las cuales nos desarrollamos óptimamente, y en este sentido somos *realidades teleológicas.*

Hay, a continuación, otro rasgo que emparenta a los seres humanos con el resto de los seres vivos a partir de cierto nivel de desarrollo neurofisiológico. *Los seres vivos sintientes, con un sistema nervioso* que nos permite experimentar dolor, malestar y bienestar, compartimos sin duda un rasgo importante:

6. Todos los animales —como mínimo todos los vertebrados, y seguramente más allá— somos *realidades sintientes capaces de sufrir y gozar,* de tener una vida subjetivamente buena o menos buena.

Por otra parte, los seres humanos ocupamos un lugar especial dentro de la biosfera, en virtud sobre todo de dos características notables que ecólogos como Ramón Margalef han subrayado a menudo:

A) la *transmisión de contenidos culturales* entre individuos y entre diferentes generaciones, y
B) la *gran capacidad de usar energías exosomáticas* captadas del medio ambiente (que es, como si dijéramos, la «habilidad tecnológica número uno» del *Homo sapiens)*[17].

Lenguaje y técnica, diríamos para abreviar. Cultura con base lingüística, diríamos abreviando aún más. Por eso hay que llamar la

[17] Ramón Margalef, «Desenvolupament sostenible i ciencia», en Ramón Folch *et al., Desenvolupament sostenible,* Edicions de la Universitat de Lleida, 1999, pág. 101.

atención sobre dos grandes diferencias del ser humano con los demás vivientes:

7. *Solo los seres humanos somos* (a veces) *agentes morales.* Solo nosotros poseemos capacidades como el lenguaje articulado, la racionalidad (de los muchos sentidos que puede tener el término, algunos son privativamente humanos), la autoconciencia plenamente desarrollada, la capacidad de anticipación plenamente desarrollada... Ocupa un lugar destacado entre estas capacidades específicamente humanas la capacidad de prever las consecuencias de las propias acciones; de formular juicios de valor; de elegir entre diferentes vías de acción; de actuar siguiendo normas y reglas; de ponerse en el lugar del otro y sentir empatía; y de actuar de modo altruista[18].
8. Solo los seres humanos hemos creado una *tecnociencia* capaz de borrar a nuestra propia especie y a todas las demás especies de animales superiores de la faz de la Tierra. Solo nosotros tenemos la tremenda capacidad de impacto ambiental, de alteración y devastación de la naturaleza, que nos convierte en una «fuerza geológica planetaria».

Esos dos rasgos diferenciales de los seres humanos con respecto a los animales no humanos —lenguaje y técnica, para abreviar— *son también las «cajas de herramientas» con las que se modifica la naturaleza humana,* o al menos las condiciones en las que esta actúa. A ello obedecen conceptos como los de *noosfera y tecnosfera,* que nos remiten a los mundos simbólicos por una parte, y técnicos por otra, donde habitamos los seres humanos... Terry Eagleton puntualiza:

> Es importante entender que esta capacidad para la cultura y la historia no es algo que se añada sin más a nuestra naturaleza, sino que está en su propia raíz. Si, como creen los culturalistas,

---

[18] El biólogo Francisco Ayala ha argumentado que los seres humanos tienen *capacidad ética* (otros autores preferirán hablar en este contexto de *razón práctica)* como un atributo natural, perteneciente a su naturaleza biológica *(Origen y evolución del hombre,* Madrid, Alianza, 1986, pág. 172). Esto se debe a la presencia de tres capacidades que, tomadas en conjunto, son condiciones necesarias y suficientes para la existencia de esta capacidad ética: (1) capacidad para *prever las consecuencias de las propias acciones.* (2) Capacidad para *formular juicios de valor,* esto es, para valorar acciones u objetos como buenos o malos, deseables o indeseables. (3) Capacidad para *elegir entre diferentes vías de acción* (esto es, autonomía en un sentido débil).

> solamente fuéramos seres culturales, o si, como sostienen los naturalistas, solo fuéramos seres naturales, entonces nuestras vidas serían muchísimo menos tensas. Sin duda, el problema es que estamos cruzados por la naturaleza y la cultura —una intersección de considerable interés para el psicoanálisis.
>
> La cultura no es nuestra naturaleza, no: la cultura es algo propio *de* nuestra naturaleza, y eso es lo que vuelve más difícil nuestra vida. La cultura no suplanta a la naturaleza, sino que la suplementa de una forma a la vez necesaria y supererogatoria. No nacemos como seres culturales, ni como seres naturales autosuficientes. Nacemos como unas criaturas cuya naturaleza física es tan indefensa que necesitan la cultura para sobrevivir. La cultura es el 'suplemento' que rellena un vacío dentro de nuestra naturaleza, y nuestras necesidades materiales son reconducidas en sus términos. [...] Una vez que el recién nacido tropieza con la cultura, su naturaleza no se suprime, sino que se transforma. O sea, que el mundo de la significación no se añade a nuestra naturaleza física igual que un chimpancé se viste un chaleco púrpura. No, lo que ocurre es que una vez que el mundo de la significación se sobreañade a nuestra existencia corporal, esa existencia ya no puede seguir siendo idéntica consigo misma[19].

5. La plasticidad humana

Decía Stephen Jay Gould que «somos a la vez semejantes y diferentes a los demás animales. En tiempos de Darwin, la afirmación de nuestra similitud rompió con siglos de superstición. Hoy en día podemos vernos obligados a subrayar nuestra diferencia como animales flexibles con un vasto horizonte de comportamiento potencial»[20]. Abordemos entonces esta cuestión de la *flexibilidad en la conducta, anclada en la plasticidad neuronal que forma parte de la naturaleza humana.*

El cerebro humano —a diferencia del de las hormigas, por ejemplo— es sumamente plástico. Cada vez que aprende u olvida algo, hay cambios en las conexiones neuronales. La neurología moderna ha probado que la arquitectura cerebral se ve modificada por

---

[19] Terry Eagleton, *La idea de cultura,* Barcelona, Paidós, 2001, pág. 147-148.

[20] Stephen Jay Gould, citado por Ramón Muñoz-Chápuli (catedrático de biología animal en la Universidad de Málaga) en el curso de verano de la Universidad de Málaga «Humanos y animales: ¿qué hemos aprendido de Darwin?», Ronda, 12 al 16 de julio de 2010. [Ver su contribución en este volumen].

los procesos de adquisición de destrezas y capacidades, y por su ejercicio... El cerebro sigue generando neuronas nuevas, y nuevas sinapsis —conexiones neuronales—, a lo largo de toda la vida. La modelización del cerebro según la metáfora del ordenador (una máquina de procesamiento de información, con entradas y salidas) es inadecuada, según ha puesto de manifiesto la neurociencia moderna: hoy se tiende a verlo más bien como «materia dinámica y despierta»[21].

> El materialismo ilustrado describe el cerebro como un órgano plástico, proyectivo y narrativo, que resulta de una simbiosis sociocultural-biológica aparecida en el curso de la evolución, y considera la emotividad del cerebro como la marca característica de la conciencia desde el punto de vista de la evolución. Las emociones hicieron que la materia se despertara, y le permitieron desarrollar un espíritu dinámico, flexible y abierto[22].

Y *la plasticidad neural es una fuente de plasticidad cultural y social.* «Lo que la evolución biológica podría haber modulado es sobre todo nuestra *plasticidad neurológica* como mecanismo de resolución de problemas»[23]. La neurobióloga Lou-Ann Brizendine observaba que el debate acerca de lo innato y lo adquirido está hoy en día superado:

> Una de las cosas que es importante recordar en lo referente a la cultura, al eterno debate entre lo innato y lo adquirido, es un experimento que se realizó en mi universidad, la Universidad de California, San Francisco. Hace unos 15 años, Michael Merzenich descubrió cuáles eran las neuronas en cerebros de monos que controlaban el dedo índice. Registró lo que sucedía con esas neuronas y luego extirpó el índice a algunos monos y, en dos semanas, las células de ese dedo ya estaban reasignadas y controlaban el dedo corazón. Y lo importante es que algo tan pequeño como eso puede tener repercusiones tan grandes en tan solo dos semanas. [...] Lo adquirido se plasma en los circuitos cerebrales. El debate sobre lo innato y lo adquirido está, por tanto, muerto: lo innato y lo adquirido son en realidad lo mismo. Toda la conducta procede del cerebro. Y el entorno, los cambios en lo adquirido, ¡se codifican en realidad en las células del cerebro! [...] Ni los

---

[21] Kathinka Evers, *Neuroética,* Katz, Madrid/Buenos Aires, 2010, pág. 30.

[22] Evers, *Neuroética,* pág. 69.

[23] Ramón Muñoz-Chápuli (catedrático de biología animal en la Universidad de Málaga) en el curso de verano de la Universidad de Málaga «Humanos y animales: ¿qué hemos aprendido de Darwin?», Ronda, 12 al 16 de julio de 2010.

> circuitos cerebrales ni las hormonas nos convierten en lo que somos, no crean nuestro yo, aunque el yo surge de la actividad del cerebro. Las hormonas nos hacen tender hacia cierta conducta, pero no necesariamente hacen que dicha conducta tenga lugar. El destino de la biología es como una base: tenemos circuitos cerebrales y una corteza que alberga todo tipo de pensamientos y reflexiones. Cada vez aprendemos más y esto repercute sobre nuestro sistema límbico, por ejemplo, y cuando las hormonas actúan con fuerza, nos predisponen a ciertas conductas. Nuestra corteza puede escoger cuál de estas conductas activar. Es decir, la biología no marca totalmente nuestro destino, pero sin duda nos predispone hacia ciertas conductas, pensamientos y sentimientos[24].

Para los seres humanos (y para los mamíferos en general), y sin salir de lo estrictamente biológico, hay de hecho *dos capas de indeterminación entre genes y comportamiento:*

1. redes de interacción génica en el desarrollo del organismo, y
2. redes de interacción neuronal moduladas por la experiencia[25].

«No tengo opción de cambiar mi naturaleza», dice Angélica Liddell, una mujer de teatro que confiesa crear a partir del odio[26]. Pero todo el trabajo de la cultura, la ética y la política se endereza a eso: cambiar nuestra naturaleza, o más bien —con mayor precisión— modularla con las herramientas que proporciona la cultura.

Trabajar sobre nuestro carácter, decía Aristóteles; trabajar sobre la «homeostasis social», sugiere el neurólogo Antonio Damasio. Por ejemplo: frente a lo diferente, nuestra reacción natural puede ser —en muchas circunstancias— la agresión. Pero el trabajo de la cultura —en forma de modulación de las emociones— nos posibilita el control de la violencia...[27]

---

[24] Lou-Ann Brizendine, neurobióloga, en entrevista con Eduardo Punset, el 30 de junio de 2007. Puede consultarse en http://www.eduardpunset.es/428/charlas-con/el-cerebro-tiene-sexo.

[25] Ramón Muñoz-Chápuli (catedrático de biología animal en la Universidad de Málaga) en el curso de verano de la Universidad de Málaga «Humanos y animales: ¿qué hemos aprendido de Darwin?», Ronda, 12 al 16 de julio de 2010.

[26] Entrevista en *El País Semanal,* 7 de noviembre de 2010.

[27] Una reflexión profunda sobre esto en Antonio Damasio, *Y el cerebro creó al hombre,* Barcelona, Destino, 2010.

6. Plasticidad cultural, pero no tabula rasa

Acaso el rasgo más importante de la naturaleza humana sea su *plasticidad cultural:* pero *es precisamente un rasgo de esa naturaleza, no de una supuesta «anti-naturaleza».* (Por lo demás, también los chimpancés son animales sociales y culturales, pero a ningún filósofo se le pasa por la cabeza afirmar que su esencia consiste en no tener esencia).

Empatía, capacidad de imitación y lenguaje son rasgos biológicos de la naturaleza humana que están en la base de la cultura. Así, el funcionamiento neurológico del cerebro, y las facultades mentales que posibilita —igual que la estructura y funcionamiento de otras partes del cuerpo—, pertenece a la naturaleza humana común. Por eso tiene razón Steven Pinker cuando afirma que «la cultura es crucial, pero la cultura no podría existir sin las facultades mentales que permiten a los humanos crear y aprender una cultura, de entrada»[28].

Por tanto, *hay naturaleza humana* (o condición humana, si se quiere: más abajo sugeriré una diferenciación entre ambos conceptos). Un montón de disciplinas científicas y humanísticas, desde la paleoantropología hasta el psicoanálisis, nos proporcionan útiles conocimientos sobre la naturaleza humana. Y en particular, la etnología, la antropología social y la antropología filosófica no son empresas intelectuales faltas de rigor.

7. Una réplica

Una respuesta a esa clase de consideraciones podría ser: claro, pero esa clase de rasgos y tendencias pertenece a nuestra «naturaleza animal». En cambio nuestro potencial humano, la parte propiamente humana de nosotros mismos, puede transformarse prácticamente sin limitaciones. Así argumenta por ejemplo Ken Booth, preocupado por asegurar las posibilidades de transformación social radical en la complicadísima —crítica— situación a la que hacemos frente a comienzos del siglo xxi:

> [Mi punto de vista] constituye un rechazo explícito de las interpretaciones esencialistas (y abrumadoramente conservado-

---

[28] Steven Pinker, *La tabla rasa: sobre la negación moderna de la naturaleza humana,* Barcelona, Paidós, 2003.

> ras) tradicionales de lo que se suele llamar 'naturaleza humana'. [...] Conviene distinguir entre nuestra naturaleza animal y nuestro potencial humano [...]. La parte 'humana' de nuestras actitudes y nuestro comportamiento dista mucho de ser inalterable. Por eso no quiero emplear la expresión 'naturaleza humana'. [...] Debido a los cambios operados en nuestra conciencia a lo largo de la historia, nuestras actitudes e instituciones, y nuestro comportamiento, se construyen y reconstruyen a través del desarrollo de nuestra mente [social][29].

Somos *seres biosociales, seres con cierta naturaleza biológica situados en contextos sociales concretos* —y no ángeles de anti-naturaleza revoloteando por el cielo de las ideas. Pero hay que ir al grano: lo que está en juego es *cómo valoramos lo histórico-cultural* (junto a lo biológico) *en la constitución de lo humano.*

Lo primero que debe concederse a Booth y quienes piensan como él es que no deberíamos minusvalorar nunca *el grado en que la cultura puede modificar (o directamente contrariar) los intereses y tendencias humanos anclados en la biología,* y resultantes de la evolución.

Consideremos un ejemplo tratado por el antropólogo Marvin Harris. ¿Puede un hecho tan extendido y poderoso como el tabú contra el incesto *ser fruto de la selección cultural, más que natural?* Es probable. Reparemos primero en que no es tan universal como cabría suponer. Los gobernantes de algunos reinos e imperios de la Antigüedad (Egipto, Perú) estaban autorizados a contraer matrimonio con sus hermanas de sangre. Además, durante los primeros tres siglos de nuestra era los plebeyos egipcios lo practicaron ampliamente. Y no tenemos forma de saber cuál es la incidencia real del incesto en sociedades donde los infractores de tabúes se exponen a severos castigos en caso de ser descubiertos.

Harris —siguiendo el surco de E.B. Tylor— explica el tabú del incesto en términos del intercambio exogámico de mujeres: en las tribus de cazadores-recolectores, impedir las uniones sexuales en el seno del grupo resulta esencial no tanto para alejar el riesgo de una posible descendencia con taras físicas, como porque los grupos de pequeño tamaño no dan abasto para satisfacer por sí solos sus necesidades y apetitos, y corren peligro de extinción si no establecen re-

---

[29] Ken Booth, «Cambiar las realidades globales: una teoría crítica para tiempos críticos», en *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 109, Madrid, 2010, pág. 18.

laciones pacíficas y cooperativas con sus vecinos. El intercambio exogámico de mujeres sirve a esos fines[30].

> Una práctica universal puede resultar igual de fácilmente de la selección cultural que de la selección natural. Todas las sociedades actuales sin excepción hacen fuego, hierven agua y cocinan los alimentos. ¿Significa esto que tales prácticas se hallan sujetas a un estricto control genético? Claro que no. Ciertos rasgos culturales son sencillamente tan útiles que se transmiten de unas culturas a otras o se inventan y reinventan sin parar. La extendida presencia de los tabúes contra el incesto podría indicar simplemente que revisten gran utilidad, no que son innatos[31].

Otro ejemplo: desde un punto de vista estrictamente darwiniano, nuestro máximo interés es maximizar el número de descendientes que aportamos a las generaciones venideras... ¡pero *los seres humanos nos ponemos a inventar técnicas anticonceptivas!*

8. Reflexividad

Para pensar adecuadamente todo esto, creo que hay que prestar atención al fundamental fenómeno de la *reflexividad.* Cierto que existe una naturaleza humana genéticamente determinada: pero su rasgo más importante es la *capacidad de crear cultura,* el hecho de que *biológicamente somos animales culturales.* El pensamiento humano es capaz de volver reflexivamente sobre sí mismo: y *la cultura humana, en bucles de retroacción que van encadenándose, vuelve sobre la naturaleza humana,* modificando disposiciones, actitudes y conductas. Desde el territorio de las neurociencias, se concibe la dialéctica entre lo neuronal y lo cultural bajo el concepto de *epigénesis:*

> Según la teoría de la epigénesis cultural, las estructuras socioculturales y neuronales se desarrollan en simbiosis, y cada una es causalmente pertinente para la otra. La arquitectura de nuestros cerebros determina nuestra identidad y nuestro comportamiento social, incluso nuestras disposiciones morales y los tipos de sociedades que creamos, *y viceversa:* nuestras estructuras socioculturales influyen en el desarrollo del cerebro[32].

---

30 Marvin Harris, *Nuestra especie,* Madrid, Alianza, 1991, pág. 201 y sigs.
31 Marvin Harris, *Nuestra especie,* Madrid, Alianza, 1991, pág. 196.
32 Kathinka Evers, *Neuroética,* Katz, Madrid/Buenos Aires, 2010, pág. 137.

Epigénesis

La *epigénesis* —en teoría de sistemas— apunta hacia los mecanismos que permiten a un individuo modificar ciertos aspectos de su estructura interna o externa como resultado de la interacción con su entorno inmediato.

Si hablamos —en biología— de organismos, la epigénesis representa por tanto *el proceso de «sintonización» final, mediada por la experiencia,* gracias al cual cada individuo se adapta de forma más o menos eficiente a su entorno a partir de las capacidades contenidas en su código genético. Los genes son *parte de una red compleja de interacciones que se retroalimenta* y, por ende, no actúan como identidades independientes.

Ejemplos evidentes de sistemas con capacidad de aprendizaje, siguiendo la teoría epigenética, los constituyen el sistema nervioso central o el sistema inmune. En el caso del sistema nervioso central, la capacidad de aprendizaje (que se basa en la gran plasticidad neuronal del cerebro mamífero) resulta de vital importancia, pues el número estimado de conexiones sinápticas en un cerebro humano supera con creces el número de nucleótidos contenidos en el genoma humano (en promedio, una sola neurona del cerebro humano tiene 50.000 sinapsis).

Las neurociencias modernas apoyan un *modelo dinámico* del cerebro humano. Este es un órgano plástico, proyectivo y narrativo, que actúa de manera autónoma (de forma tanto consciente como inconsciente) y resulta de una *simbiosis sociocultural-biológica.* El control genético sobre la arquitectura cerebral *es importante pero no definitivo: esta se desarrolla en interacción constante con los entornos biofísico y sociocultural.* La cultura modifica la arquitectura cerebral; en esta las huellas culturales se almacenan epigenéticamente.

Véase Kathinka Evers, *Neuroética,* Katz, Madrid/Buenos Aires, 2010, pág. 12, pág. 25; y todo el capítulo 3.

Decía Nietzsche que somos una «especie no fijada»; Arnold Gehlen formulaba más o menos lo mismo hablando de una «especie no terminada», del ser humano como *Mängelwesen* (ser carencial). En esa indicación hay algo importante. En la hibridación entre biología y cultura que somos, *el elemento «cultura»* (que incluye la técnica: enseguida volveré sobre ello) *es potencialmente explosivo, capaz de desbordar todos los límites*. La imaginación creadora humana, nuestras capacidades simbólicas, una psique configurada lingüísticamente donde descubrimos nada menos que una pulsión de muerte, la fenomenal y acumulativa «tecnosfera» —el aspecto material de la cultura humana— que vamos construyen-

do: todo ello apunta a nuestras posibilidades inherentes de extralimitación y *hybris.*

Manuel Sacristán, en un texto muy importante recogido en *Pacifismo, ecología y política alternativa,* alertaba contra las antropologías filosóficas que se jactan de conocer metafísicamente la «esencia» humana, y contra las esperanzas de que, una vez identificadas las necesidades radicales o auténticas y liberados los humanos de la alienación de sus deseos, sea realizable una armonía final, una sociedad donde se reconcilien todas las contradicciones. Frente a ello, el pensador ecomarxista español advierte:

> No hay necesidades radicales, salvo en un sentido trivial. En general, la especie ha desarrollado en su evolución, para bien y para mal, una plasticidad difícilmente agotable de sus potencialidades y sus necesidades. Hemos de reconocer que nuestras capacidades y necesidades naturales son capaces de expansionarse hasta la autodestrucción. Hemos de ver que somos *biológicamente* la especie de la *hybris,* del pecado original, de la soberbia, la especie exagerada[33].

Por eso, *una cultura viable tiene que tratar a toda costa de reequilibrar al desequilibrado.* (Y por eso resulta tan desastrosa la cultura del capitalismo: pues engrana perfectamente con ese dinamismo desequilibrador inherente al ser humano, y lo potencia hasta el infinito.)

9. No hay para nosotros un «afuera» del lenguaje y la cultura

En cualquier caso, *para los animales culturales que somos no hay forma de esquivar el bucle cultural* remitiéndonos a nuestra naturaleza humana animal. Esta es real, sin duda: somos «el tercer chimpancé», cierta clase de simios sociales cuyo linaje se separó del de chimpancés y bonobos hace unos pocos millones de años[34]. Pero remi-

---

[33] Manuel Sacristán, «Comunicación a las Jornadas de Ecología y Política» (1979), en *Pacifismo, ecología y política alternativa,* Barcelona, Icaria, 1987, pág. 10.

[34] Hace unos siete millones de años, para ser más exactos. Sin embargo, cabe matizar —con Javier Sampedro— que en 2006 la más avanzada comparación entre el genoma humano y el del chimpancé ha revelado que la separación de estas dos especies no ocurrió en nada parecido a un episodio, sino a lo largo de toda una era de cuatro millones de años, que ya había empezado mucho antes (hace 11 millones), y que terminó mucho después: hace «probablemente menos de 5,4 millones

tirnos a eso no nos sirve de mucho: incluso cuando enfatizamos las necesidades básicas ancladas en nuestra naturaleza simia, y la importancia de la corporalidad en una concepción deseable del bienestar humano, *estamos haciendo una opción de valor, es nuestra cultura la que aconseja recurrir a nuestra naturaleza* (animal). Sería mucho más sostenible ecológicamente espulgarnos más (en sentido amplio, no literal: cuidarnos unos a otros en relaciones cara a cara) y viajar menos, pero no es que nuestra naturaleza nos imponga lo primero, sino que podemos optar por una cultura donde espulgarse sea valioso (frente a otras opciones posibles: subordinarlo todo al deseo de viajar a Marte, por ejemplo)[35].

No podemos saltar fuera de nuestra propia sombra, no hay para nosotros un «afuera» del lenguaje y la cultura. *No hay una «naturaleza humana» precultural.* No podemos esquivar nuestro ser cultural para regresar a un ser natural previo a la cultura humana (como querrían quizá ciertos adalides del primitivismo). Somos seres anfibios, «un embutido de ángel y bestia» como escribe el poeta chileno Nicanor Parra.

Seres anfibios a medio camino entre los ángeles y las bestias

«Lo universal es una brecha o fisura en mi identidad que la hace abrirse al Otro, y que me impide identificarme completamente con un contexto en particular. Pero esta es precisamente nuestra forma de pertenecer a un contexto, y no una forma de carecer de él. Estar "desacoplado" en cualquier situación concreta es algo característico de la condición humana. Y la ruptura violenta que se sigue de esta conexión de lo universal con un contenido particular es lo que conocemos como sujeto humano.

Los seres humanos se mueven en la encrucijada de lo concreto y lo universal, entre un cuerpo y un *medium* simbólico, aunque, desde lue-

---

de años», según los científicos de Harvard y el MIT. «El tiempo de separación de siete millones de años es solo el promedio de las diferencias. La realidad es que hay grandes bloques genómicos que son mucho más similares entre humanos y chimpancés que el promedio. Es decir, que se separaron mucho después que el resto del genoma. El caso extremo es el cromosoma X, que según los científicos de Boston "tiene menos de 5,4 millones de años". La media es siete porque otros bloques tienen casi diez millones de años», Javier Sampedro, «Amor híbrido en tiempos de calentamiento», *El País,* 16 de diciembre de 2010.

[35] Cfr. Jorge Riechmann, *Gente que no quiere viajar a Marte,* Madrid, Los Libros de la Catarata, 2004.

go, ese es un lugar donde nadie se puede sentir a gusto, en casa. La naturaleza, en cambio, es ese hallarse en casa, solo que no corresponde con nosotros, sino con aquellos otros animales cuyos cuerpos solo les dejan un poder limitado para liberarse de los contextos que los determinan. O sea, aquellos animales que no funcionan primariamente a base de cultura.

Nuestros cuerpos, al moverse dentro de un *medium* simbólico y al ser de un tipo material específico, poseen una capacidad para ir más allá de sus límites sensibles, para prolongarse en lo que conocemos como cultura, sociedad o tecnología. Somos seres internamente dislocados, criaturas no idénticas consigo mismas o seres históricos precisamente porque nuestra entrada en el orden simbólico —en el lenguaje y todo lo que arrastra consigo— provoca un desajuste, un juego libre entre nosotros mismo y nuestras determinaciones. La historia es lo que acontece a un animal constituido de tal forma que es capaz, dentro de ciertos límites, de determinar sus propias determinaciones. Lo característico de una criatura que produce símbolos es que su propia naturaleza consiste en trascenderse a sí misma. El signo abre una distancia operativa entre nosotros y nuestros entornos materiales y, así, nos permite transformarlos en historia. [...] El lenguaje nos ayuda a escapar de la casa-prisión de nuestros sentidos, al mismo tiempo que nos abstrae perjudicialmente de ellos.

Así pues, igual que el capitalismo en Marx, el lenguaje nos brinda, de súbito, nuevas posibilidades de comunicación y nuevos modos de explotación. El paso desde el aburrido jardín de la felicidad de la mera vida sensitiva al estimulante y precario plano de la vida semiótica fue toda una *felix culpa,* una caída hacia arriba, en vez de hacia abajo. Y como somos animales a la vez simbólicos y somáticos, potencialmente universales, pero patéticamente limitados, poseemos una capacidad incorporada para la *hybris.* Nuestra vida simbólica, al abstraernos de las limitaciones sensoriales de nuestros cuerpos, nos puede llevar demasiado lejos, nos puede perder y hacer que nos pasemos de rosca. Solo un animal lingüístico puede diseñar armas nucleares, pero solo un animal material puede resultar vulnerable a ellas. No somos ninguna maravillosa síntesis de naturaleza y cultura, de materialidad y sentido, sino, más bien, seres anfibios a medio camino entre los ángeles y las bestias.»

Terry Eagleton, *La idea de cultura,* Barcelona, Paidós, 2001, pág. 145-146.

10. Ojo con las exageraciones...

La exageración «no hay naturaleza humana» quiere decir en realidad «no hay naturaleza humana fija», sino que —se pretende— esta es indefinidamente maleable (gracias a las «cajas de herramientas» que proporcionan el lenguaje y la técnica).

También esto es exagerado. Pero si sustituimos el adverbio «indefinidamente» por «sumamente», y el adjetivo «maleable» por «modulable», quizá nos hallemos más cerca de la verdad. Y en cualquier caso, el proceso de unificación de la humanidad *velis nolis* que emprendió el capitalismo hace cinco siglos también ha de ser considerado en este debate:

> Las diferencias entre seres humanos son vitales, pero no constituyen unos cimientos suficientemente sólidos como para erigir sobre ellos toda una ética o una política. Además, aunque no hubiese sido posible hablar de 'la condición humana' en 1500, podría sin duda hablarse de ella en el año 2000. Quienes consideran esto inaceptable no parecen haber oído hablar de la globalización. El capitalismo transnacional ha ayudado a fraguar una sola humanidad. Lo que ahora, al menos, tenemos en común es la voluntad de sobrevivir frente a las diversas amenazas que se ciernen sobre nuestra existencia desde todos los flancos. En cierto sentido, quienes niegan la realidad de la condición humana niegan también el calentamiento global[36].

Hoy en día, *precisamente cuando desarrollos tecnocientíficos como la ingeniería genética han vuelto posible por primera vez alterar a voluntad la naturaleza humana,* sabemos más que nunca que esta existe. Cabe que aquí —como en otros ámbitos de la vida humana— valoremos especialmente lo que quizá estamos a punto de perder. Entrevistados acerca de su libro *El naufragio del hombre* (Hiru, Fuenterrabía, 2010), Santiago Alba Rico y Carlos Fernández Liria aclaran:

> Cuando hablamos de 'hombre' no estamos pensando en una consistencia ontológica sino antropológica; en —por así decirlo— un conjunto de condiciones y un puñado de facultades que han tenido una vida histórica muy corta, que están a punto de 'naufragar' y sin las cuales es imposible siquiera representarse la supervivencia del *zoon politikon* (y casi ni de la especie humana). Pienso en una razón finita, una imaginación finita y una memoria finita; en el tiempo narrativo; en la escritura; en las 'cosas' mismas, como materialización estable del pasado delante de los ojos; [...] pienso, en definitiva, en una 'estación' histórica, una tierra media o mesopotamia humana, apenas esbozada en sus potencialidades pero anclada en condiciones que parecían muy estables y seguras y que se están desmoronando a toda velocidad[37].

---

[36] Terry Eagleton, *El sentido de la vida,* Barcelona, Paidós, 2008, pág. 172.
[37] Entrevista en *El Viejo Topo* 270-271, julio-agosto de 2010, pág. 97.

Isaiah Berlin sugirió que *la posibilidad de comunicación/comprensión a través de las grandes distancias del tiempo, el espacio y las culturas* es lo que permite identificar la naturaleza humana. El ser humano es «un ser dotado de un núcleo de necesidades y fines que es común a todos los hombres, que puede que tenga una estructura cambiante, pero cuyos límites están determinados por la necesidad básica de comunicarse con otros seres semejantes»[38]. Ahora bien: hoy precisamente esto se halla en entredicho. Hoy se dibuja la posibilidad de *ruptura de la milenaria unidad de la especie humana* a través de las perspectivas del «transhumanismo»...[39]

11. ¿Hacia lo transhumano?

El rechazo de la naturaleza humana entre tantos filósofos —el rechazo de que tenga consistencia y estructura ese sector de la realidad que es el ser humano como animal en un contexto de evolución darwiniana— ¿no forma parte del problema, más que de su solución? Pues hay un problema en considerar —como Ortega, según vimos— que «el hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera».

> El culturalismo postmoderno es un reduccionismo para el que no existe dialéctica entre Naturaleza y cultura, puesto que, para él, la Naturaleza siempre es cultural. Pero ¿qué quiere decir, por ejemplo, que el sangrar o el Mont Blanc son culturales? Es cierto que los *conceptos* de sangrar y Mont Blanc, con toda su carga de implicaciones, son culturales, pero decir eso es proferir una simple tautología, pues ¿qué otra cosa podría ser un concepto? [...] Como dice el filósofo italiano Sebastiano Timpanaro, 'afirmar que, puesto que lo *biológico* siempre se nos presenta mediado por lo *social,* lo *biológico* no es nada y lo *social* es todo [...] supone caer en una sofística idealista'[40].

Ebria de «transgresión» y tecnociencia, la cultura occidental contemporánea nos induce a decirnos: puedo ser hombre, puedo

---

[38] Isaiah Berlin, *Sobre la libertad,* Madrid, Alianza, 2004, pág. 92 (cfr. también pág. 63).

[39] Traté este asunto en Jorge Riechmann, «Algunas ideas sobre nihilismo, tecnociencia y humanismo», capítulo 5 de *La habitación de Pascal,* Madrid, Los Libros de la Catarata, 2009.

[40] Terry Eagleton, *La idea de cultura,* Barcelona, Paidós, 2001, pág. 138.

ser mujer, puedo ser animal, puedo ser ángel, puedo ser máquina... «Quiero poder ser cualquier cosa que desee ser»: cabría evocar aquí a las figuras míticas de Proteo y Prometeo (como lo hacen las excelentes librerías malagueñas de mi buen amigo Paco Puche). Pero el sueño de liberación que mucha gente proyecta sobre los logros técnicos, y que encarnan activistas «transgénero» como Beatriz Preciado, ¿se halla en realidad muy lejos del sueño de dominación total que reconocemos en la tecnociencia? La aceptación de la finitud y el reconocimiento de límites les resultan igualmente ajenas.

> Los visionarios de Silicon Valley están preparándose para La Singularidad, el momento en que las máquinas adquirirán conciencia y los humanos se fundirán con ellas, lo cual resultará en una tecnoutopía. 'Los humanos y las máquinas se fusionarán con tanta facilidad y elegancia que los problemas de salud, los estragos de la vejez e incluso la muerte serán cosa del pasado' (Ashlee Vance). Otros expertos conciben La Singularidad como un futuro en el que 'los humanos se dividirán en dos: los Poseedores, que tienen una inteligencia superior y pueden vivir cientos de años, y los Desposeídos, que se ven obstaculizados por sus formas corpóreas y sus creencias anticuadas'. O como decía Andrew Orlowski, un periodista británico especializado en tecnología, a Vance: 'La Singularidad es gente rica construyendo un bote salvavidas y saltando del barco'[41].

La «vergüenza prometeica» (Günther Anders)[42] ante lo que se percibe como imperfección del ser humano, frente a la perfección de la máquina en la era de la tecnociencia... ¿no se conecta de alguna forma con aquel otro *viejo sueño de las fuerzas emancipatorias: la perfectibilidad de lo humano?*

> La creencia en la maleabilidad de la naturaleza humana ha sido importante para la izquierda porque ha proporcionado las razones para confiar en que sea posible una sociedad humana de tipo muy distinto. Aquí, sospecho, está la razón última de por qué la izquierda rechazó el pensamiento darwiniano. Arruinaba el gran sueño de la izquierda: la perfectibilidad del hombre. Por lo menos desde la *República* de Platón, la idea de cons-

---

[41] Kevin Delaney, «¿Está la tecnología dejando atrás a la humanidad?», *The New York Times/El País,* 8 de julio de 2010.

[42] ¡Por fin se ha traducido al castellano *La obsolescencia del ser humano!* (Valencia, Pre-Textos, 2011).

> truir una sociedad perfecta ha estado presente en la conciencia occidental[43].

Esto nos remite a los problemas (y a las tragedias) creados por la *ingeniería social* a gran escala en las sociedades industriales del siglo xx, tanto totalitarias (el nazismo, la URSS de Stalin) como liberales (los programas eugenésicos en Estados Unidos o Suecia en los primeros decenios del siglo xx). Y hoy mismo las amenazas se intensifican: ingeniería genética, nanotecnologías, geoingeniería...

La dinámica del capitalismo es convertir todo en mercancía. La dinámica de la tecnociencia es realizar todas las posibilidades. La suma de ambas dinámicas dibuja el desastre —para los seres humanos y para la biosfera. (Porque *personas y ecosistemas tienen consistencia estable, naturaleza propia, estructura compleja:* no pueden tratarse como una amorfa papilla de posibilidades, de la que se extraen cucharadas para venderlas con beneficio).

12. Un hecho básico: la sociabilidad humana

Los seres humanos somos *animales intensamente sociales*[44]. La copresencia de un yo y un tú es el hecho constitutivo de lo humano: *lo humano se funda en lo interhumano*. Somos siempre interdependientes (además de ecodependientes, ya habrá ocasión de insistir sobre ello). Como nos recuerda Tzvetan Todorov —en ese imprescindible ensayo de «antropología de la sociabilidad» que es *La vida en común*—, la primera distancia en la cual puede focalizarse la mirada del bebé no es 2 cm —donde se encuentra el seno que lo amamanta— sino 20 cm, donde se encuentra el rostro de su madre.

> La sociabilidad no es un accidente ni una contingencia: es la definición misma de la condición humana. [...] Esta 'vocación' significa que tenemos una necesidad imperiosa de los otros, no para satisfacer nuestra vanidad sino porque, marcados por una incompletud original, les debemos nuestra existencia misma[45].

---

[43] Peter Singer, *Una izquierda darwiniana. Política, evolución y cooperación,* Barcelona, Crítica, 2000, pág. 39.

[44] Insistí sobre este asunto en Jorge Riechmann, «¿Somos los seres humanos egoístas por naturaleza?», capítulo 9 de *La habitación de Pascal,* Los Libros de la Catarata, Madrid, 2009; y también en el capítulo 10 del mismo libro.

[45] Tzvetan Todorov, *La vida en común,* Madrid, Taurus, 1995, pág. 33.

La sociabilidad no es maldita, es liberadora

«Siempre hay que volver a esto: no existe un sí mismo anteriormente constituido, como un capital que se transmite por herencia, que se puede dilapidar distribuyéndolo entre los otros o encerrar cuidadosamente en la trastienda para disfrutarlo a gusto. El sí mismo solo existe en y por las relaciones con los otros; intensificar el intercambio social significa intensificar el sí mismo. La meta de la existencia no podría ser uno u otro, más de sí mismo o más sociedad, sino "en las horas del milagro", para hablar como Saint-Exupéry, "una cierta calidad de las relaciones humanas".

[...] Si la meta última de las fuerzas políticas de un país es solamente alcanzar el máximo de consumo y el máximo de producción, sin interrogarse nunca sobre el efecto que estos logros tendrán sobre las relaciones interpersonales, el despertar puede llegar a ser brutal [...]. Tomar conciencia de que la meta del deseo humano no es el placer sino la relación entre los seres humanos puede permitirnos que nos reconciliemos con situaciones que aparecerían como insatisfactorias bajo la vara de otros criterios y, a la vez, actuar de modo que se mejore la vida de la sociedad de forma duradera y general.

[...] La dependencia no es alienante, la sociabilidad no es maldita, es liberadora; hay que deshacerse de las ilusiones individualistas. [...] No hay que ver en la sociabilidad ni una cualidad que debe ser cultivada ni una tara que debe ser extirpada, y no hay que reducirla ni a la generosidad ni a la vanidad. Todo el mundo tiene derecho a existir y solicita, para lograr su meta, la mirada del otro: esta solicitación no es nada condenable; puesto que no se relaciona con ninguna elección, es por definición extramoral.»

Tzvetan Todorov, *La vida en común,* Madrid, Taurus, 1995, pág. 207-209.

Compartimos con los chimpancés casi el 99 por 100 de nuestro ADN, y ellos ya son primates muy sociales: pues bien, ¡nuestra socialidad es todavía mucho más intensa! Como afirma Natalie Angier en *The New York Times,* una madre humana apenas se lo piensa a la hora de dejar a su hijo/a con otra persona (por ejemplo en una guardería). Pero la primatóloga Sarah Blaffer Hardy explicaba a la periodista que las madres chimpancés (o gorilas) viven con un miedo constante al infanticidio. En el mismo sentido: un ser humano no piensa nada especial al entrar en un avión lleno de gente desconocida. Pero esta primatóloga, en su libro *Madres y otros: los orígenes evolutivos del entendimiento mutuo,* indica que en una situación aná-

loga un chimpancé tendría suerte si se despide de un grupo cerrado de sus congéneres (diferente a su propio grupo) «con todos los dedos de las manos y los pies en su sitio».

En abril de 2005 nos enteramos del hallazgo de un cráneo de homínido antiquísimo (1'8 millones de años), correspondiente a un individuo de edad provecta para la época (entre 50 y 60 años) y *completamente desprovisto de dientes* (que había perdido mucho tiempo antes de su muerte)[46]. Representa *el primer testimonio directo conocido de comportamiento altruista y solidario entre los homínidos que nos precedieron:* este anciano incapaz de masticación forzosamente tuvo que ser alimentado por su grupo, quizá masticando previamente la comida. Aquellos grupos de animales protohumanos cuidaban y protegían a sus ancianos inválidos...

Comportamientos semejantes no son infrecuentes entre nuestros primos evolutivos cercanos, los monos y los grandes simios. El primatólogo Frans de Waal ha explicado en libros imprescindibles (*Bien natural,* o *El simio y el aprendiz de sushi)* cómo, en lugar de abandonar al simio discapacitado porque es un miembro inútil para la comunidad, en muchas ocasiones lo que sucede es lo contrario: se le brinda una mayor dosis de tolerancia, vigilancia y cuidado. Así, *los valores de empatía, cooperación y solidaridad dentro del grupo* tienen sólidas raíces en la vida prehumana.

En un experimento sobre la motivación humana, dieron a tres grupos de personas una tarea para que jugaran con el ordenador. La tarea era meter un circulito en un cuadrado haciéndolo pasar por un sitio un poco difícil. Los resultados pusieron de relieve *la fuerza de la motivación prosocial:*

> Al primer grupo se le pagaba muy bien por hacerlo. Al segundo grupo se le pagaba mal; y a un tercer grupo no se le pagaba nada, pero se le decía que aquello tenía una importancia social y ética enorme porque de ello dependía la curación de ciertas personas (a quienes los participantes en el experimento no conocían). En el grupo bien pagado, hubo un porcentaje de aciertos del 70 por 100; en el mal pagado el porcentaje de aciertos fue del 40 por 100. Y en el último grupo, a quienes no se pagaba nada pero había esa norma ética o social por encima de lo mercantil, el acierto superaba el 95 por 100[47].

---

[46] Jacinto Antón, «El cráneo desdentado», *El País,* 11 de abril de 2005.

[47] Eduardo Punset, *Por qué somos como somos,* Madrid, Fundación Banco Santander, 2008, pág. 20.

La cooperación nos hizo humanos. Pero en nuestros días poderosas dinámicas económicas y culturales exaltan la competición frente a la cooperación:

> El capitalismo cuenta con unos 500 años de existencia —unos 250 de capitalismo mercantil, seguidos por el capitalismo industrial de los últimos 250 años—, menos del 0'4 por 100 total de la existencia humana. [...] En esa pequeña fracción de la historia humana, la naturaleza cooperativa, atenta y dada a compartir, presente en el carácter humano, ha vista reducida su importancia, mientras que la competencia agresiva ha pasado a ser prominente a fin de promover un sistema basado en la acumulación de capital, así como para poder sobrevivir dentro de dicho sistema. De la mano del capitalismo se ha desarrollado una cultura cuyo epítome lo forman la codicia, el individualismo, la explotación de hombres y mujeres por parte de los demás y la competencia...[48]

13. Dos niveles distintos de «naturaleza humana»

A veces se confunden dos niveles distintos de «naturaleza humana» que importa distinguir bien. Tendríamos por un lado las *características biológicas de la especie Homo sapiens,* determinadas por su genoma. Cabría aquí hablar de *naturaleza humana biológica* en sentido fuerte.

Por otro lado están *ciertas condiciones estructurales de la vida en sociedad del ser humano,* que se dan en todas y cada una de las sociedades humanas. Cabría emplear aquí el término más general de *condición humana*[49]. Por poner un ejemplo: no podemos concebir una sociedad humana que no regule el homicidio y el incesto entre sus miembros, proscribiéndolos en la mayoría de los casos (aunque las definiciones de «homicidio» e «incesto» variarán de una sociedad a otra).

Incluso un pensador como Sartre, que con tanto énfasis declara en *El existencialismo es un humanismo* que «il n'y a pas de nature

---

[48] Harry Magdoff y Fred Magdoff, «¿Es posible que la "naturaleza humana" cambie?», dentro de su artículo «Más cerca del socialismo», originalmente publicado en *Monthly Review,* vol. 57 num. 3, julio-agosto de 2005. En castellano: Selecciones de *Monthly Review, Un socialismo para el siglo XXI,* Barcelona, Hacer, 2007, pág. 67.

[49] Cfr. Hannah Arendt, *La condición humana,* Barcelona, Seix Barral, 1974. Probablemente el primero en emplear la expresión «condición humana» es Montaigne. En el cap. 2 del tercer libro de sus *Ensayos* escribe: «Cada hombre lleva en sí la forma entera de la condición humana».

humaine», pocas páginas más adelante tiene que postular una «condición humana» caracterizada por rasgos como la mundanidad, el trabajo, la socialidad y la mortalidad[50].

Recordemos siempre que «lo que muchos consideran que es la naturaleza humana resulta, de hecho, un conjunto de puntos de vista y prejuicios que emanan de la cultura de una sociedad en particular»[51]. Debemos por cierto estar alerta para *no atribuir fraudulentamente a la naturaleza humana rasgos contingentes de culturas humanas concretas*[52]. Pero huir de los «esencialismos» naturalistas no debería tampoco hacernos bajar la guardia ante la pétrea consistencia de muchos rasgos de la cultura humana:

> Algunos prejuicios culturales parecen tan tenaces como la hiedra o el percebe. Sí, es más fácil arrancar malas hierbas que eliminar el sexismo. Transformar una cultura entera sería una tarea descomunal, más laboriosa que encauzar un río o derruir una montaña. En este sentido, al menos, la naturaleza es un material más manejable que la cultura. Sea como fuere, la gente no siempre está dispuesta a soportar estoicamente lo que considera natural. El tifus es natural, pero empleamos un montón de energía tratando de eliminarlo[53].

14. Algunas ideas sobre la naturaleza/condición humana: Hart, Nussbaum y Giner

Muchas veces son las condiciones estructurales de la vida en sociedad —más que la naturaleza humana biológica— las que resultan más interesantes para las ciencias sociales, el derecho, la ética...

Un jurista iuspositivista como el profesor oxoniense Herbert L. A. Hart defendió en su obra fundamental *El concepto de derecho* que la reflexión sobre ciertas características elementales de la naturaleza humana y la interacción social lleva a aceptar la existencia de un «contenido mínimo del derecho natural» en el sentido de «ciertas reglas de conducta que toda organización social tiene que contener

---

[50] Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme,* París, Nagel, 1970, pág. 68.

[51] Magdoff y Magdoff, ob. cit., pág. 67.

[52] En el siglo xx, la crítica de las ciencias sociales al «esencialismo» fue muy intensa, cfr. p. ej. Philippe Corcuff, *Los grandes pensadores de la política,* Madrid, Alianza, 2008, pág. 72-76.

[53] Terry Eagleton, *La idea de cultura,* Barcelona, Paidós, 2001, pág. 140.

para ser viable»[54]. Las características de la naturaleza humana que sirven a Hart para derivar su «contenido mínimo del derecho natural» son:

1. la *vulnerabilidad humana*
2. la *igualdad aproximada de los seres humanos* (ningún individuo es tan poderoso que pueda sojuzgar a los otros sin cooperación, salvo durante un tiempo muy breve)
3. el *altruismo limitado*
4. la existencia en un mundo de *recursos limitados*
5. y la *comprensión y fuerza de voluntad limitadas*[55].

En la misma línea, el iusfilósofo Carlos Santiago Nino ha escrito que hay un acuerdo básico entre importantes filósofos (como Hart, Warnock y Rawls) acerca de cuáles son las circunstancias fundamentales de la vida del hombre en sociedad que están asociadas con el derecho y la moral.

> Se mencionan, en primer lugar, las circunstancias que Rawls llama *objetivas,* como la escasez de recursos para satisfacer todos los intereses humanos, la vulnerabilidad de los hombres frente a ataques de otros, la igualdad aproximada de los hombres en el sentido de que nadie tiene la suficiente capacidad física e intelectual para dominar por sí solo al resto, la coexistencia de los individuos en áreas geográficas comunes. Luego están las circunstancias *subjetivas,* como que los intereses de los hombres son divergentes, su conocimiento y capacidad de raciocinio limitados y, sobre todo, el hecho de que la simpatía hacia los intereses ajenos, o sea la capacidad de identificarse hasta cierto grado con esos intereses como si fueran propios, es también limitada. La articulación y explicación de estas circunstancias constituye el contenido de una *teoría de la naturaleza humana,* y no hay duda de que lo que hay de acertado en posiciones iusnaturalistas es la idea de que una profundización en el desarrollo de esa teoría puede esclarecer aspectos importantes del derecho y de la moral[56].

---

[54] Herbert L. A. Hart *El concepto de derecho,* Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1992 [1961], pág. 238.

[55] Hart, *El concepto de derecho,* ob. cit., págs. 240-245.

[56] Carlos Santiago Nino, *Ética y derechos humanos* (2.ª ed. ampliada), Barcelona, Ariel, 1989, pág. 98.

Por otra parte, Martha Nussbaum destaca los siguientes rasgos de la naturaleza/condición humana[57]:

- *Mortalidad.* Todos los seres humanos se enfrentan a la muerte y, a partir de una cierta edad, son conscientes de ello. Este hecho configura en mayor o menor grado cualquier otro elemento de la vida humana. Además, todos los seres humanos sienten rechazo hacia la muerte.
- *El cuerpo humano.* Pasamos toda nuestra vida dentro de cuerpos de cierto tipo, cuyas posibilidades y vulnerabilidades no pertenecen, como tales, a una sociedad humana más que a otra. «El hecho de que cualquier ser humano dado podría haber vivido en cualquier sitio y podría haber pertenecido a cualquier cultura es una gran parte de lo que fundamenta nuestro reconocimiento mutuo; este hecho, a la inversa, tiene

---

[57] Por cierto que tiene mucho interés el proceder de la autora para llegar a estos rasgos: «Esta investigación evaluativa procede examinando una amplia variedad de comprensiones de sí mismos que han tenido los pueblos en muchas épocas y lugares. De especial valor son los mitos y las historias que sitúan al ser humano de un modo u otro dentro del universo: entre las bestias, por un lado, y los dioses, por otro; historias que preguntan qué es vivir como un ser con ciertas habilidades que lo apartan a uno del resto de los seres vivos en el mundo de la naturaleza, y, por otro lado, con ciertos límites que se derivan de nuestra pertenencia al mundo de la naturaleza. La idea es que, al menos, compartimos un esquema muy general de tal concepción. Frecuentemente, encontramos tales ideas elucidadas en historias de seres que tienen aspecto humano, pero que no son reconocidos como tales. Al preguntarnos "¿Por qué no consideramos humanas a tales criaturas, si lo parecen?", estamos aprendiendo algo acerca de nosotros mismos. Considérese, por ejemplo, las viejas historias que se contaban los griegos antiguos sobre los dioses olímpicos —seres con aspecto humano, que tenían en gran parte los mismo deseos y modos de actuar, pero que también eran inmortales y, en cierta manera, ilimitados. Imaginar su modo de vida nos dice algo acerca del papel de ciertos límites naturales al hacernos los seres que somos. Considérense, por otro lado, los cíclopes en la *Odisea* homérica, seres que tienen forma humana, pero viven aislados unos de otros y carecen de toda sensibilidad hacia las necesidades de los demás, de todo sentido de comunidad o afiliación. Una vez más, aprendemos algo acerca de la comprensión de nosotros mismos cuando nos damos cuenta de que nuestras historias tratan a tales monstruos como a monstruos no humanos. El alto grado de convergencia que se da en todas las culturas para tales reconocimientos y negativas de reconocimiento proporciona razones para el optimismo: si procedemos de esta manera, usando nuestra imaginación, tendremos al final una teoría que no es una mera proyección de nuestras propias costumbres, sino que es plenamente internacional, y una base para una sintonía transcultural.» Martha Nussbaum, «Capacidades humanas y justicia social», en Jorge Riechmann (coord.): *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad,* Madrid, Los Libros de la Catarata, 1998, pág. 62.

mucho que ver con la humanidad general de nuestro cuerpo, su diferencia con respecto a otros cuerpos. Desde luego, la experiencia del cuerpo está configurada culturalmente, pero el cuerpo mismo, invariante cultural en sus necesidades nutricionales y otras relacionadas, le pone límites a lo que puede ser experimentado, asegurando así un alto grado de coincidencia.» Son rasgos característicos del cuerpo humano:

— *Hambre y sed. Todos los seres humanos necesitan comer y beber para vivir. Todos tienen requerimientos nutricionales comparables, aunque varíen.*
— *La necesidad de alojamiento. Necesidad de encontrar un refugio frente al frío, el abrasante calor del sol, la lluvia, el viento, la nieve y las heladas.*
— *Apetito sexual. Aunque menos urgente que la necesidad que uno siente de alimento, bebida y cobijo (en el sentido que se puede vivir sin su satisfacción), las necesidades y deseos sexuales son rasgos propios más o menos de toda vida humana.*
— *Movilidad. A los seres humanos les gusta moverse de un lado para otro, y no les gusta verse privados de movilidad.*

- *Capacidad de placer y dolor.* Las experiencias de dolor y placer son comunes a toda vida humana. Además, en cualquier ser humano, el rechazo al dolor como un mal fundamental es algo primitivo y, por lo que parece, no aprendido.
- *Facultades cognitivas:* percepción, imaginación y pensamiento.
- *Desarrollo infantil temprano.* Todos los seres humanos empiezan por ser bebés hambrientos, conscientes de su desamparo, experimentando cómo alternan la cercanía y la distancia a aquel, o aquellos, de quienes dependen. Esta estructura común a toda vida temprana da lugar a una gran cantidad de experiencias coincidentes que son centrales en la formación de deseos y emociones complejas como el dolor, el amor y el miedo.
- *Razón práctica.* Todos los seres humanos participan (o lo intentan) en planificar y dirigir sus propias vidas, haciendo y respondiendo preguntas acerca de lo que es bueno y cómo debería uno vivir.
- *Sociabilidad* con otros seres humanos. Vivimos para y con otros, y consideramos una vida que no sea vivida en sociabilidad con otros como no digna de vivirse.
- *Relación con otras especies y con la naturaleza.* Los seres humanos reconocen que no son los únicos seres vivos en el mundo, que son animales viviendo junto a otros animales y junto a

plantas en un universo que, como un orden complejo interconectado, a la vez los limita y los sostiene.

- *Humor y sentido lúdico.* Allí donde haya una vida humana, esta deja espacio para el recreo y la risa. Las formas que toma el juego varían enormemente; sin embargo, a través de las barreras culturales, reconocemos a otros humanos como animales que ríen.
- *Separación.* Por mucho que vivamos con y para otros, cada uno de nosotros es solo «uno», que camina por una senda individual a través del mundo desde el nacimiento hasta la muerte. Cada persona siente únicamente su dolor, y no el de otro. Cada persona muere sin que ello entrañe de modo lógico la muerte de nadie más. Debemos tener en cuenta estos hechos tan básicos cuando oímos hablar de la ausencia de individualismo en ciertas sociedades. Incluso las formas más intensas de interacción humana, por ejemplo, la experiencia sexual, son formas de sensibilidad individual, no de fusión. Si se hace de la fusión una meta, el resultado irá acompañado de un amargo desengaño[58].

Salvador Giner, uno de los principales sociólogos de nuestro país, indica que «sin caer en la suposición de imaginar que el hombre posee una esencia inmutable e independiente de las circunstancias históricas y socio-estructurales, la sociología [...] admite la existencia de ciertos rasgos permanentes en la especie humana desde la aparición del *Homo sapiens* en su forma actual. [...] Por ejemplo, el rasgo humano permanente de la curiosidad y la especulación sobre las causas de los fenómenos conduce a la innovación y esta, a su vez, irremisiblemente, a la mudanza social»[59]. Entre estos rasgos permanentes (a modo de «postulados sociológicos sobre la naturaleza humana»), para el sociólogo catalán estarían:

> [...] II. Los seres humanos son animales que necesitan comunicar mediante símbolos, invocar nociones abstractas —mitos, creencias, conceptos— y especular sobre las causas de los fenómenos a través de la inducción, la deducción, el vislumbre y la creencia.

---

[58] Extractado de su artículo «Capacidades humanas y justicia social», en Jorge Riechmann (coord.), *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad,* Madrid, Los Libros de la Catarata, 1998, pág. 63-71.

[59] Salvador Giner, *Sociología,* Barcelona, Península, 1988, pág. 35.

III. Los seres humanos están dotados de una fuerte tendencia a maximizar su satisfacción física, según se lo permitan los recursos disponibles.
IV. Los seres humanos están dotados de una fuerte tendencia a maximizar su *status* y bienestar subjetivos según se lo permitan los recursos físicos y sociales disponibles, y ello a menudo en detrimento de su propio bienestar físico objetivo, así como en detrimento del bienestar físico o moral de sus congéneres.
V. Los seres humanos estiman especialmente aquellas actividades en las que descuellan y en las que reciben un reconocimiento social de su logro en forma de reputación, deferencia o recompensa mediante bienes simbólicos o materiales.
VI. No existe límite innato al apetito del hombre por la apropiación de bienes, honores, poder, privilegios y servicios. (Tal límite viene dado por la estructura social y moral del mundo donde cada uno vive.)
[...]
IX. Con intensidad variable, los hombres poseen una tendencia hacia la conducta altruista (...).
[...]
XI. Los lazos y conciencia comunitarios obedecen a una necesidad humana primordial y, en toda sociedad compleja, coexisten en tensión y/o conflicto constante con sus estructuras de desigualdad, poder, privilegio y diferenciación interna general[60].

15. Otros dos rasgos: pluralidad y natalidad según Arendt

La *acción,* que es para Hannah Arendt la actividad que nos identifica realmente como humanos, tiene un comienzo definido... pero su término es impredecible. Es además *irreversible,* pues lo que se ha hecho no puede deshacerse. Para cumplirla, del ser humano depende de sus semejantes. Su condición básica es *la pluralidad humana con su doble carácter: igualdad y diferencia.*

El ser humano, cada uno de nosotros, vive como un ser distinto y único entre iguales. En Andalucía oí alguna vez una frase que re-

[60] Giner, *Sociología,* ob. cit., págs. 36-39.

sumía con salero este rasgo de la condición humana: «cada uno es cada uno y tiene sus *caunás*».

El discurso y la acción nos insertan en el mundo humano como *un segundo nacimiento,* lo que reafirma la importancia de la *natalidad,* concepto fundamental para Arendt a la hora de exponer su visión de la condición humana. *El nacimiento de cada persona permite que algo nuevo se incorpore al mundo;* es la condición humana de la unicidad (ya antes mencionada).

> En cada nuevo individuo aparece la posibilidad de la novedad, de una nueva iniciativa y de la aparición de lo no visto antes. Es decir, cada nuevo nacimiento nos descubre el fenómeno de la voluntad libre de cada agente. Este potencial innovador de cada individuo nos muestra la fragilidad y vulnerabilidad de las construcciones humanas y la necesidad de protegerlas[61].

Para Arendt *lo nuevo siempre aparece como una suerte de milagro.* Este concepto, con reminiscencias religiosas, lo encontramos siempre en ella muy relacionado con la acción. La pensadora judía (alemana emigrada a Estados Unidos) se refiere al «carácter milagroso de la acción», con el objeto de destacar el *carácter improbable e impredecible del actuar humano.* En otras palabras, la contingencia y fragilidad de los asuntos humanos. Puesto que el ser humano es libre, la acción surge como un milagro, *superando su improbabilidad y la imposibilidad de predecir,* no solo lo que será realizado a partir de la libertad del agente, sino también la cascada de consecuencias que cada acción trae consigo, una vez atrapada en la red de los asuntos humanos (consecuencia de la pluralidad).

16. La costumbre, segunda naturaleza

El filósofo Immanuel Kant —dando por sentada una teleología natural más que cuestionable— sugería: «Si en un ser que tiene razón y voluntad fuera el fin propio de la naturaleza su *conservación,* su *bienandanza,* en una palabra, su *felicidad,* la naturaleza habría tomado muy mal sus disposiciones al elegir la razón de la criatura para encargarla de realizar aquel su propósito. Pues todas las accio-

---

[61] José M.ª Mardones, «Violencia y democracia. Sobre el concepto político de violencia en Hannah Arendt», en J. A. Binaburo y Xavier Etxberria (eds.), *Pensando la violencia,* Madrid, Libros de la Catarata, 1994, pág. 50.

nes que en tal sentido tiene que realizar la criatura y la regla de toda su conducta se las habría prescrito con mucha mayor exactitud el instinto...»[62]. Pero el problema es que razón *versus* instinto no es una dicotomía correcta. El instinto está —*grosso modo*— fuera de nuestro alcance: somos seres demasiado desnaturalizados. La verdadera opción es la que se da entre la reflexión crítica y *esa «segunda naturaleza» humana que es la costumbre no sometida a crítica* (y los sistemas normativos que inevitablemente segregan todos los grupos sociales, cuando son heteronómos). No razón/instinto, por tanto, sino autonomía/heteronomía.

17. La ambivalencia de lo humano

El gran helenista Pierre Vidal-Naquet solía explicar a sus alumnos que en los orígenes de la conciencia histórica occidental están tanto la fuente griega —la búsqueda de la verdad— como la fuente judía: la *reflexión sobre la ambigüedad humana.* Evocaba el episodio narrado en Samuel II, 11-12: el rey David ve desde la terraza de su palacio a la bella Betsabé desnuda. Se entera de que es la esposa de uno de sus oficiales, Urías, el hitita. David se acuesta con Betsabé y la deja encinta; y envía a Urías a morir en la guerra contra los amonitas. Natán le informa de que ha cometido pecado, y Jehová perdona a David pero hace morir al hijo de David y Betsabé. Luego David y Betsabé tienen otro hijo, y este será Salomón «en toda su gloria», antepasado de Jesús de Nazaret según la tradición cristiana. *El Mesías,* por tanto, *es hijo del rey pecador*[63]. Esta ambigüedad y fragilidad de lo humano también la percibían los antiguos griegos, claro está: «Así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos: la peor injusticia es la que tiene armas, y el hombre está naturalmente dotado de armas para servir a la prudencia y la virtud, pero puede usarlas para las cosas más opuestas» (Aristóteles, *Política,* 1253a).

Lo humano es *el reino de la ambivalencia radical, donde bendición y maldición van juntas.* Los seres humanos —en cuanto animales culturales— somos autocreadores como quería Nietzsche, sí.

---

[62] Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (ed. de Manuel García Morente), Madrid, Espasa-Calpe, 1977, pág. 30.

[63] Pierre Vidal-Naquet, «Castoriadis y la antigua Grecia», prólogo a Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia-I. De Homero a Heráclito* (seminarios 1982-1983), FCE, Buenos Aires, 2006, pág. 34.

Dice el Coriolano de Shakespeare: «Soy el creador de mí mismo». Es cierto, esta es una realidad que hay que mirar de frente[64]. Pero también en cuanto animal cultural es inherente al *anthropos* una gigantesca *posibilidad de autodestrucción* que la conciencia mítica de la humanidad ha subrayado sin tregua: la *hybris* contra la que advertían los trágicos griegos, el mito de Pandora, el pecado original judeocristiano que nos expulsó del Jardín del Edén... Podemos ver como una significativa síntesis de todo esto el paso del diario de Robert Oppenheimer donde el famoso físico nuclear evocaba las palabras del dios hindú Krishna: «Me he convertido en la Muerte, Destructora de mundos»[65].

Así que «soy el creador de mí mismo» (Coriolano/Shakespeare), pero «me he convertido en la Muerte, destructora de mundos» (Krishna/Oppenheimer). ¡Hay que soldar los dos enunciados! Esta ambivalencia radical se da en cada una de nuestras dimensiones básicas. El trabajo, que puede ser cumplimiento y autorrealización pero también alienación y opresión; las ideas, al mismo tiempo medio de conocimiento y persiana que tapa la realidad o funda que la sustituye; la ciencia, que nos aproxima a la verdad y simultáneamente posibilita una tecnología que pone en riesgo la misma existencia humana; la técnica, sin la cual no somos humanos —*Homo faber*— pero que descuella en ingenio para aniquilar al otro; el lenguaje, que hace posibles tanto la poesía como el genocidio... Como señala Terry Eagleton:

> Nuestra condición de 'caídos' tiene que ver con el sufrimiento y la explotación que acarrea inevitablemente la libertad humana. Radica en el hecho de que somos animales contradictorios, pues nuestros poderes creativos y destructivos emanan más o menos de la misma fuente. El filósofo Hegel creía que el mal florecía a la par que la libertad individual. Una criatura dotada de lenguaje puede expandir mucho más allá el restringido radio de acción

---

[64] Pero ¿qué clase de creador? ¿En qué condiciones se produce esa creación, esa autoproducción de *Homo sapiens sapiens,* el animal desequilibrado por el lenguaje y la técnica, el animal cultural? Una tentación fatal es el sueño del «darse a luz a sí mismo»: un mundo sin madres. Otra tentación que ha de evitarse: pensar a este autoproductor a través de los modelos del «genio creador» del Renacimiento o el Romanticismo. No evoquemos a Miguel Ángel ni a Beethoven. Mi propuesta: un grupo de mujeres indígenas en algún tianguis —mercadillo— de Centroamérica. Creo que esa imagen nos desencaminará menos...

[65] Citado por Amartya Sen en *The Argumentative Indian. Writings on Indian History, Culture and Identity,* Londres, Penguin Books, 2005, pág. 5. (Hay trad. española: *La argumentación india,* Barcelona, Gedisa, 2007.)

> de las criaturas no lingüísticas. Adquiere, por así decirlo, poderes divinos de creación. Pero como la mayoría de las fuentes potentes de invención, estas capacidades son también sumamente peligrosas. Un animal así corre el peligro constante de desarrollarse demasiado rápido, sobrepasarse a sí mismo y acabar quedándose en nada. La humanidad tiene un cierto elemento potencial de autofrustración o autoperdición. Y eso es lo que el mito bíblico de la Caída se esfuerza por formular, pues Adán y Eva emplean sus poderes creativos para deshacerse a sí mismos. El ser humano es el Hombre Fáustico, de ambición demasiado voraz para su propio bienestar y eternamente impelido más allá de sus propios límites por el reclamo de lo infinito. Esta criatura hace el vacío a todas las cosas finitas en su arrogante relación amorosa con lo ilimitable. Y como el infinito es una especie de nada, el deseo de esa nada constituye una expresión de [...] la pulsión de muerte freudiana. La fantasía faustiana, pues, delata el desagrado puritano por lo carnal. Para alcanzar el infinito (un proyecto conocido, entre otros nombres, por el de Sueño Americano), necesitaríamos abandonar de un salto nuestros desconsoladoramente limitantes cuerpos. Lo que distingue al capitalismo de otros modos de vida históricos es su conexión directa con la naturaleza inestable y contradictoria de la especie humana. Lo infinito (el inacabable impulso por obtener beneficios, la marcha incesante del progreso tecnológico, el poder permanentemente creciente del capital) siempre corre el riesgo de aplastar y ahogar a lo finito. El valor de cambio —que, como bien reconoció Aristóteles, es potencialmente ilimitado— prevalece sobre el valor de uso. El capitalismo es un sistema que necesita estar en perpetuo movimiento simplemente para mantenerse donde está. La transgresión constante forma parte de su esencia. [...] El capitalismo no es la causa de nuestra situación de 'caída', como tienden a imaginar los izquierdistas más ingenuos. Pero, de todos los regímenes humanos, es el que más exacerba las contradicciones incorporadas en un animal lingüístico[66].

Retengamos: *libertad y destructividad se hallan estrechamente entreveradas en un animal lingüístico.* El «tercer chimpancé» orgullosamente autobautizado *Homo sapiens sapiens* en realidad es más bien un *Homo sapiens demens:*

> El ser humano es un ser razonable y desrazonable, capaz de mesura y de desmesura, racional y afectivo; sujeto de una afectividad intensa e inestable, sonríe, ríe, llora, pero también sabe co-

[66] Terry Eagleton, *Sobre el mal,* Barcelona, Península, 2010, págs. 37-38.

> nocer objetivamente; es un ser serio y calculador, pero también ansioso, angustiado, gozador, ebrio, extático; es un ser de violencia y de ternura, de amor y de odio; es un ser invadido por lo imaginario y que puede reconocer lo real, que sabe de la muerte y que no puede creer en ella, que segrega el mito y la magia, pero también la ciencia y la filosofía... [...] Y en la ruptura de los controles racionales, culturales, materiales, cuando hay confusión entre lo real y lo imaginario, cuando hay hegemonía de ilusiones, desmesura desencadenada, entonces *homo demens* sujeta a *homo sapiens* y subordina la inteligencia racional al servicio de sus monstruos[67].

18. Asimilar facticidad cosmológica

Manuel Sacristán señalaba y alentaba, a comienzos de los años ochenta del siglo XX, la importante tendencia a *renaturalizar las ciencias sociales,* fundamentándolas físico-biológicamente (sin que esto suponga negar su autonomía categorial, desde luego). Confrontadas con el enorme hecho de la crisis ecológica, las ciencias sociales tenían que «asimilar facticidad cosmológica»[68].

El gran lingüista (y activista político) Noam Chomsky propone trabajar para crear *una teoría social humanista basada en una concepción firme de la naturaleza humana*, que sirva para avanzar hacia la liberación[69]. En el mismo sentido, Peter Singer reivindica una «izquierda darwiniana», la cual debe aceptar que existe algo así como una naturaleza humana y tratar de saber más de esta, de modo que las medidas políticas puedan basarse en los mejores datos posibles sobre cómo son los seres humanos; y rechazar con firmeza todos los intentos de deducir lo que es «correcto» de lo que es «natural»[70].

Supongamos —no es inverosímil— que en los seres humanos existe una predisposición innata, con base genética, a participar —quizá bajo ciertas condiciones especificables— en actos violentos colectivos contra personas que no pertenecen a nuestro grupo. Demostrar la realidad de esa predisposición no contribuirá un ápice a

---

[67] Edgar Morin, *El método, vol. 5: La humanidad de la humanidad,* Madrid, Cátedra, 2003, pág. 143.

[68] Manuel Sacristán, *Papeles de filosofía,* Barcelona, Icaria, 1984, pág. 465.

[69] Noam Chomsky/Michel Foucault, *La naturaleza humana. Justicia versus poder,* Buenos Aires, Katz, 2006, pág. 60.

[70] Peter Singer, *Una izquierda darwiniana. Política, evolución y cooperación,* Barcelona, Crítica, 2000, pág. 86.

justificar las agresiones xenófobas, desautorizadas desde cualquier ética universalista. Pero sí que puede ayudarnos a diseñar instituciones (y situaciones sociales) que desactiven esa propensión, o dificulten que se exprese. Una comprensión correcta de la naturaleza humana debería ayudarnos a *diseñar buenas instituciones* —que es la tarea política central (y al mismo tiempo inacabable, por cierto). Si los vínculos humanos y los valores sociales cambiaron anteriormente, es claro que pueden volver a transformarse. John Dewey escribía en 1932:

> La actual controversia entre quienes afirman que la naturaleza humana es esencialmente fija y quienes piensan que existe un alto grado de modificabilidad se centra principalmente en el futuro de la guerra y de un sistema económico competitivo motivado por el provecho privado. Está justificado decir, sin dogmatismo, que tanto la antropología como la historia apoyan a quienes desean cambiar ambas instituciones. Se puede demostrar que muchos de los obstáculos al cambio que se atribuyen a la naturaleza humana se deben en realidad a la inercia de las instituciones y al deseo de las clases poderosas de mantener el presente *statu quo*[71].

«Natural» implica «mortal». Esta es, creo, la razón de fondo por la que el naturalismo —la propuesta de tomar como punto de partida nuestros cuerpos sufrientes y gozosos, vulnerables y mortales— suscita tanto rechazo. Y *el rechazo de la muerte es lo que da alas a tantísimas fugas culturalistas, idealistas, tecnoutópicas,* etc.[72]. Como bien dice Terry Eagleton, «convertir el mundo en su totalidad en cultura es una forma de renegar de su independencia de nosotros, y por tanto de renegar de la posibilidad de nuestra muerte»[73].

Retomemos para concluir nuestra sugerencia inicial: caracteriza nuestra naturaleza/condición humana la corporalidad, la animalidad y la cultura. Tratemos de no exagerar cuando analizamos como genoma, medio ambiente, lenguaje y técnica interactúan en el proceso de ir siendo seres humanos.

---

[71] *Enciclopedia de las ciencias sociales,* 1932 (citado en Magdoff y Magdoff, ob. cit., pág. 68).

[72] Los movimientos antropófugos que he criticado por extenso en mi libro *Gente que no quiere viajar a Marte.*

[73] Terry Eagleton, *Después de la teoría,* Barcelona, Debate, 2005, pág. 170.

Como el ave que escapó de su prisión. O sobre el puesto de la libertad en la naturaleza

Jesús Zamora Bonilla

1. Una de las cuestiones más clásicas en la historia del pensamiento, con el que se puede contar con seguridad para levantar las pasiones de cualquier auditorio medianamente filosófico, es el tema del libre albedrío. Tres milenios de reflexión, y sobre todo de cientos de argumentos a favor del determinismo, del indeterminismo, del fatalismo, de la providencia, del naturalismo, o del racionalismo absoluto, posturas todas ellas incompatibles en mayor o menor medida con la existencia del libre albedrío, no han conseguido que la popularidad de esta tesis, y su defensa numantina, desaparezcan del panorama intelectual. Es más, da la impresión de que cuanto más claramente tienden a mostrar los hechos la implausibilidad de dicha tesis, más en serio se tomen sus defensores la necesidad de encontrar nuevos contraargumentos. También hay que decir que, en las últimas décadas, el problema del libre albedrío parece estar siendo mucho más popular en el mundo filosófico anglosajón o «analítico» que en el mal llamado «continental» (pues hay también muchísima «filosofía continental» hecha en países anglosajones), tal vez porque la cuestión goce de las características que la hacen apetecible para los filósofos analíticos: una tesis relativamente clara y definida, susceptible de recibir argumentos lógicamente construidos, en la que las posibles aportaciones de las ciencias naturales (e incluso las formales) son bien relevantes, y que está bastante desconectada de casi

cualquier problema ideológico-político (no ideológico-religioso), problemas estos últimos de los que la mayoría de los filósofos analíticos tienden a huir como de la peste, o al menos esa impresión suelen dar. Así que cualquiera que pretenda investigar en serio la discusión filosófica más o menos reciente sobre el tema del libre albedrío se enfrenta con una montaña de ensayos, colecciones y artículos que empequeñece a los vulgares ochomiles de esos superpoblados de alpinistas vascos. No será mi intención, por lo tanto, hacer ni siquiera un sucinto panorama del «estado de la cuestión» (o si se quiere uno muy, muy sucinto, aquí va: la cuestión está más o menos como siempre), sino que me limitaré a ofrecer lo que pienso que son unos cuantos argumentos relativamente originales sobre el problema, aunque, como en esto de la filosofía la principal verdad que uno debe aprender es que casi todo está inventado ya, no me atrevo a reivindicar en voz muy alta la autoría de ninguno de ellos.

2. Comenzaremos intentando definir qué es exactamente eso que queremos decir cuando hablamos del «libre albedrío», entendido como una tesis filosófica y no como una mera expresión del lenguaje corriente. En este último sentido (el habitual, el de la calle o incluso el de casi cualquier sitio que no sea una discusión metafísica), «libre albedrío» quiere decir, tal como indica el *DRAE,* «potestad de obrar por reflexión y elección», y en *este* sentido corriente voy a defender en este artículo que los humanos tenemos libre albedrío de sobra. Pero, como es natural, el sentido «filosófico», o «metafísico», es más preciso y puntilloso, y consiste más bien en la unión de las dos tesis siguientes:

a) Posibilismo: cuando alguien toma una decisión, *podría* haber tomado una decisión diferente a la que de hecho tomó; es decir, el estado global del mundo en el momento inmediatamente anterior a que dicha persona tomara esa decisión *no determinaba* de manera absoluta lo que el sujeto iba a decidir, sino que hacía posible tanto que la persona decidiera lo que decidió, como que hubiera decidido alguna otra cosa diferente.

b) Control último: La decisión del sujeto no ha sido producida por un conjunto de causas suficientes exteriores a él; dicho de otra manera, la acción del sujeto es «autónoma» o «espontánea», el propio sujeto es el *autor* (o «actor») de sus decisiones.

Contra la tesis de que los seres humanos poseemos una capacidad de elegir que tenga las dos propiedades citadas (la llamaré también «libertad» a lo largo de este artículo), existe un argumento que cuenta ya con unos cuantos siglos de antigüedad, y que podemos llamar el *argumento escéptico*[1]. Dice así:

O bien el determinismo es verdadero, o bien lo es el indeterminismo. Ahora bien, si el determinismo es verdadero, entonces el posibilismo es falso, pues dado el estado del mundo en un momento concreto, los estados del mundo en cualquier momento posterior vendrían totalmente determinados, es decir, en cada instante solo habría un estado del mundo que sería físicamente compatible con el hecho de que en el instante al que nos hemos referido en primer lugar el estado del mundo fue el que era, lo cual quiere decir que, dado el estado del mundo en algún momento anterior a que el sujeto tome una decisión, solo hay un estado del mundo físicamente posible en el momento de tomarla. Por otro lado, si el determinismo es falso, eso quiere decir que hay algunos sucesos que ocurren por azar, pero si nuestras decisiones son sucesos de ese tipo, es decir, si no están determinadas por el estado anterior del mundo, entonces nuestras decisiones son sucesos aleatorios, y no somos nosotros realmente los «autores» de las decisiones, de modo que la tesis del «control último» no se cumpliría. Así pues, tanto si el determinismo es correcto como si lo es el indeterminismo, el libre albedrío es imposible. En conclusión, el libre albedrío es imposible.

3. Las reacciones filosóficas habituales ante el argumento escéptico, entre aquellos que consideran conveniente defender la existencia del libre albedrío, consisten, o bien en mostrar que la libertad es compatible con el determinismo (a estas posiciones se las suele llamar *compatibilistas),* o bien en mostrar que es compatible con el indeterminismo (posición que suele recibir el nombre de *libertarianismo),* o bien en mostrar que la dicotomía entre determinismo e indeterminismo no es tal, o no es realmente relevante para la discusión sobre el libre albedrío (esta tesis, que seguramente tiene su raíz en la filosofía kantiana, no tiene una etiqueta tan claramente definida, pues engloba enfoques bastante diferentes, aunque casi todos ellos con el común denominador de considerar como fundamental el papel de la *agencia,* o sea del análisis del concepto de «sujeto agen-

[1] Para un análisis muy exhaustivo del argumento, véase el libro de Carlos Moya, *Moral responsibility,* Londres, Routledge, 2006.

te»). Naturalmente, otra opción es aceptar el argumento tal y como está, o con algunas mejoras para responder a las críticas vertidas desde los tres campos citados, y negar por lo tanto la existencia del libre albedrío en su sentido filosófico. Esta última es la posición que yo defiendo en este artículo, aunque mi defensa no va a consistir, frente a la estrategia habitual, en ofrecer réplicas detalladas a los contra-argumentos de los compatibilistas, libertarianistas o (a falta de un nombre mejor) agencialistas[2], sino que voy a abordar más bien una cuestión que es abordada con menos frecuencia: *por qué, si el concepto de libre albedrío es tan incompatible con cualquier descripción posible que demos del mundo natural* (ya sea esta descripción determinista o indeterminista), *sigue dándonos la impresión de manera tan convincente de que de hecho tenemos algo así como libre albedrío* (insisto, en el sentido filosófico). El hecho es que, sea verdadera o falsa la existencia de la libertad metafísicamente entendida, en general nos *da la impresión* de que es verdadera (tendemos a creer, diríamos que instintivamente, que cuando elegimos algo podríamos haber elegido de otra manera, y tendemos a creer del mismo modo que somos «nosotros», y no factores ajenos a nuestra capacidad de decisión, quienes de veras elegimos). Algunos autores consideran tan convincente esta impresión que están dispuestos a dedicar duros y largos años de enmarañada actividad argumentativa a intentar demostrar que no se trata de una mera impresión, sino que realmente somos libres; o al menos, intentan mostrar *cómo es posible* que seamos libres «a pesar» de que la noción filosófica de libertad parece tan incompatible con cualquier concepción científica (ya sea determinista o indeterminista) de las leyes de la naturaleza. Yo creo, sinceramente, que antes que decidirse a seguir ese camino es necesario detenerse al menos un poco a plantearse la cuestión previa de *cuál es la causa de que tengamos esa impresión:* ¿por qué *nos parece,* y por qué nos lo parece con *tanta* intensidad, que podríamos haber actuado de modo distinto a como lo hicimos, y que somos «nosotros», y no otras fuerzas que no podemos controlar, los que causamos «en último término» nuestras elecciones, decisiones y acciones?

4. Antes de intentar dar alguna respuesta positiva a esta pregunta, ofreceré primero una advertencia, y luego una especie de respuesta negativa, es decir, un argumento acerca de cuál es razonable pen-

[2] Para este ejercicio, remito al lector al interesante y muy didáctico libro de Robert Kane, *A contemporary introduction to free will,* Oxford, Oxford University Press, 2005.

sar que *no puede ser la causa* de que tengamos esa impresión. La advertencia consiste en que no debemos confundir *el proceso* de decisión con *nuestra experiencia* del proceso de decisión: igual que el calor como una propiedad real de los objetos no es como nosotros lo experimentamos (no es, ni tiene mucho que ver, con la *sensación* de calor), tampoco es necesario suponer que nuestras sensaciones mientras estamos tomando una decisión son algo así como una «réplica exacta» de lo que *realmente* está pasando en nuestro cerebro al tomarla. Nuestra sensación de calor es como es, en parte porque nos sirve para hacer algunas distinciones útiles entre los objetos que nos rodean; de modo análogo, nuestra percepción del proceso de decisión será como es, en parte porque nos resulta biológicamente útil tener una percepción así, pero no porque sea una representación «totalmente fiable» de los procesos neurológicos que suceden en nuestro cerebro al tomar una decisión. Así que es conveniente no confiar demasiado en nuestra descripción fenomenológica del proceso de decisión, si queremos averiguar por qué lo percibimos como lo percibimos.

5. Con respecto al argumento negativo, opino que la causa de que tengamos la impresión de que en una situación determinada existan varias posibilidades alternativas de actuar, esa causa no puede ser *la propia existencia* de esas alternativas posibles. Supongo que el lector se halla sentado en este momento (o tal vez tumbado; si estuviera de pie, o de rodillas, ¡caramba qué lector más extraño que tengo!); «obviamente», tiene la posibilidad de seguir sentado los próximos veinte segundos, y también la posibilidad de levantarse. He puesto el «obviamente» entre comillas porque, en general, a todo el mundo nos parece obvio que es así, aunque, si el determinismo fuera correcto, esa creencia sería errónea; pero, disquisiciones científico-filosófico-religiosas sobre el determinismo dejadas a un lado, la existencia de al menos esas dos posibilidades en el futuro inmediato del lector parecen un hecho totalmente *intuitivo:* uno simplemente «se da cuenta» de que puede, o bien quedarse sentado, o bien ponerse en pie, al menos si su estado de salud o sus capacidades físicas son normales. Por otro lado, el lector ve ahora este libro en sus manos (o un lector de libros electrónicos, pero supongamos que es un libro). En este segundo caso, parece evidente que la existencia física del libro en las manos de lector es una de las *causas* responsables de que el lector tenga la creencia de que tiene un libro en sus manos, y hay una cadena causal bien clara que va de lo primero (el hecho de que el libro está en las manos de lector, en una situación bien iluminada,

con el lector en un estado físico y psicológico «normal», etc., etc.), a lo segundo (el hecho de que el lector se dé cuenta de que tiene un libro en las manos). La pregunta es, cuando aquello de lo que se da cuenta el lector es de que existe la posibilidad de que se levante en los próximos segundos, ¿cuál sería la cadena causal que parte de la existencia de esa posibilidad, y que termina en el reconocimiento por parte del lector de que dicha posibilidad existe? Sinceramente, me parece muy inverosímil que haya una tal cadena causal, sobre todo porque las posibilidades (y más las posibilidades futuras) no parece que puedan ser el tipo de cosas que tienen «efectos causales». ¿Cómo podría ser eso? ¿De qué manera podría el hecho de que sea posible que dentro de unos segundos el lector se levante, *causar* el conocimiento intuitivo que tiene el lector de que dentro de unos segundos podría levantarse? Insisto en lo de «conocimiento intuitivo», porque me parece bastante claro que se trata de un conocimiento mucho más parecido a una percepción intuitiva (como la de tener el libro en las manos), y que por tanto no requiere de prácticamente ninguna elaboración intelectual, que de un conocimiento «teórico», como el de la ley de la gravedad, pongamos por caso. Pero incluso en el caso de estos conocimientos más teóricos, y menos intuitivos, si hemos podido obtenerlos ha sido porque ciertos hechos reales (y no meramente posibles) han intervenido causalmente en nuestro «proceso de aprendizaje», a saber, aquellos hechos que produjeron los datos empíricos en los que nos hemos basado para juzgar dichas teorías.

¿No podría ser, en todo caso, que la existencia de las posibilidades alternativas fuese una especie de «teoría» o de «hipótesis», que contrastamos con datos procedentes de nuestra experiencia? Al fin y al cabo, yo compruebo que a veces me quedo sentado y a veces decido levantarme, por ejemplo, y en general, cada vez que decido una de las dos cosas, no tengo impedimento para hacer ninguna de las dos, ni me siento forzado a ello, así que podría concluir que, cada vez que he decidido levantarme y me he levantado, *igual habría podido* decidir lo contrario. Pero este razonamiento ignora una cosa fundamental: es cierto que, puesto que a veces he decidido y realizado una cosa y a veces he decidido y realizado otra distinta, ello indica que el mundo es de tal manera que ambas cosas son posibles; como también es cierto que, puesto que a veces es de día y a veces es de noche, ambas cosas son posibles; pero si *ahora* son las once de la noche en Madrid, entonces no es físicamente posible *ahora* que dentro de cinco minutos sea de día en Madrid: si la Tierra está en determinada posición en su revolución diaria, simple-

mente no puede pasar a otra más lejana alterando su velocidad de rotación. Del mismo modo, es cierto que algunas veces he pensado si levantarme y me he levantado, y a veces lo he pensado y me he quedado sentado; pero de ahí no se sigue que, si nos fijamos en una de esas ocasiones en particular (pongamos que me levanté), habría sido posible *en esa ocasión precisamente* que me quedara sentado. Pues la causa de que me levantara fue el proceso cognitivo que tuvo lugar en mi sistema nervioso, y dado que fue ese proceso físico el que tuvo lugar y no otro (que me habría conducido a quedarme sentado), era físicamente imposible que, dadas esas circunstancias, yo hubiera permanecido en la silla. En resumen, aunque a veces hacemos una cosa y a veces hacemos otra distinta en lo que vagamente denominamos «las mismas circunstancias», un examen más atento nos muestra que no son exactamente *las mismas* circunstancias (incluyendo en ellas todo el estado de nuestro sistema nervioso previo a la toma de la decisión), así que lo único que observamos es que en circunstancias *parecidas* a veces hacemos una cosa y a veces hacemos otra, y por lo tanto, no podemos concluir que en *una* de esas situaciones, *varios* resultados habrían sido posibles. O sea, que aun asumiendo que a partir de nuestra experiencia de comportarnos de modos diferentes en situaciones parecidas saquemos de hecho la conclusión de que en *cada una* de esas ocasiones es posible actuar de maneras diferentes, lo cierto es que esta inferencia no está justificada.

De todas formas, creo más bien que nuestra impresión de que podríamos haber actuado de formas distintas no es una «teoría» al modo de lo que he discutido en el párrafo anterior, sino que es más bien una especie de *presuposición intuitiva,* e incluso instintiva, que no requiere de algo así como de un proceso de contrastación: simplemente, lo que ocurre es que «notamos» que podemos hacer una cosa o hacer otras. Pero, insisto, la *causa* de que lo notemos no puede ser el hecho de que existan las posibilidades de hacer cada una de esas cosas (aunque estas existan). ¿Qué implica este argumento? Nada muy especial; solo que el *notar* que tenemos «abiertas» varias posibilidades *no es de por sí un indicio muy relevante* de que realmente esas posibilidades estén «abiertas» (al contrario que en los casos de nuestro conocimiento perceptivo de la realidad, en el que el «notar» que hay tales y cuales cosas ahí delante sí que es un indicio razonable de que realmente las haya). Por lo tanto, no parece descabellado pensar que la causa de que «notemos» que tenemos varias alternativas posibles sea tal vez algo completamente distinto a la propia existencia de tales alternativas.

6. Así pues, ¿por qué notamos que podemos actuar de maneras diferentes en la misma situación? Esta sensación es particularmente intensa cuando reflexionamos después de una decisión cuyas consecuencias han sido mucho peores de lo que esperábamos, y ello nos hace experimentar otra sensación con la que los lectores estarán muy familiarizados (supongo): la del *arrepentimiento*. Cuando nos arrepentimos de una decisión que hemos tomado, o de una acción que hemos llevado a cabo, recordamos con dolor el momento en el que sentíamos que aún estaba abierta ante nosotros la puerta que conducía hacia senderos diferentes del curso de las cosas. Pero, ¿no es ilógico lamentarnos por no haber tomado otra decisión, si resulta que es (o mejor: era) imposible que la hubiéramos tomado? Mi hipótesis, o más bien, la hipótesis que se le ocurre a uno de manera natural cuando considera esta cuestión desde su ámbito correcto (no el del razonamiento moral, ni siquiera el razonamiento práctico, sino el biológico, pues al fin y al cabo estamos preguntándonos por qué ciertos bichos —nosotros— tenemos tales y cuales características biológicas —experimentar tal sensación en tales circunstancias—) es la hipótesis de que ese mecanismo cognitivo habrá evolucionado gracias a su *capacidad adaptativa,* no gracias a su «lógica»: nosotros descendemos de bichos que adquirieron la capacidad de añadir a sus mecanismos de refuerzo cognitivo (los del placer y el dolor), el mecanismo que consiste en sentir un tipo especial de dolor al pensar en que la causa de algunos de sus otros males era el hecho de que ellos habían tomado cierta decisión en vez de otra; es decir, descendemos de bichos que adquirieron la capacidad de arrepentirse (y en los que esa capacidad formaba parte de su paquete de capacidades hereditarias, claro está). Los hermanos o primos de estos bichos, que no tenían esa capacidad o la tenían menos desarrollada (no llegaban a percibir tan claramente la relación causal entre sus males presentes y sus decisiones pasadas, o a sentir de modo tan agudo la punzada del arrepentimiento), sencillamente tuvieron menos descendientes que los primeros, en parte a causa de carecer de esa capacidad.

Poderse arrepentir tiene una desventaja bastante clara (lo pasas fatal cuando estás arrepentido de algo), pero tiene también ventajas muy obvias: la próxima vez que te enfrentes a una situación parecida, lo harás con mucho más cuidado, pues, al ser consciente de que el resultado no solo depende de cómo has *actuado,* sino también de cuál ha sido *tu proceso de decisión,* tenderás a fijarte más en este proceso, analizarás mejor las razones a favor o en contra de cada alternativa, serás más reflexivo al considerar tus impulsos y deseos, etc., etc. Es decir, la sensación de arrepentimiento nos proporciona un

incentivo estupendo para estar pendientes de nuestros procesos de deliberación y de la forma en que respondemos a nuestras propias motivaciones, y también para escudriñar con atención los posibles cursos de acción que se abren ante nosotros cuando vamos a tomar una decisión...

7. ¡Espera! ¿No habíamos quedado en que *no había* tales cursos de acción? ¿O al menos en que no era su existencia lo que causaba que *pensáramos* que los había? En efecto, no hay tales cursos de acción, en el sentido de que, de todas las opciones que el deliberador se *imagina,* solamente una de ellas, la que al final acabará tomando, es posible dado el estado del mundo en el instante anterior a empezar a tomar la decisión (al menos, si el determinismo es correcto). *Los posibles cursos de acción existen solo como cursos imaginarios, y existen solo en nuestra mente.* El imaginárselos es simplemente una parte (y una parte esencial) del proceso psicobiológico que conduce a una decisión y a una acción determinadas. El lector se imagina levantándose en los próximos segundos, y también se imagina quedándose sentado. Otros elementos *conscientes* del proceso de decisión consisten en la consideración de las consecuencias esperables de cada uno de los cursos de acción imaginados, y en la valoración o evaluación de todo ello, pero en el proceso también pueden influir, como es bien sabido, factores *inconscientes.* La cuestión es que *el proceso global* en el que todos estos elementos y factores intervienen e interactúan no tiene por qué ser menos determinista que el resto de procesos naturales (el crecimiento de una planta, los latidos de nuestro corazón, la formación de una estalactita, la evolución de una tormenta...), lo que quiere decir que, aunque la *representación* de varios resultados diferentes del proceso es una parte esencial del proceso, la verdad es que cada proceso solo puede llevar (insisto, bajo el supuesto de que el determinismo es correcto) al resultado que *de hecho* lleva (¡y que a veces, ironías de la naturaleza, tal vez no sea ninguno de los que el sujeto se representó!).

8. Hasta ahora he estado dirigiendo mis ataques contra la premisa que llamé más arriba «posibilismo», la hipótesis de que existen «senderos que se bifurcan», posibilidades diferentes de las que realmente suceden, y que la acción libre consiste en elegir (y por lo tanto, realizar) una de esas posibilidades. Toca ahora cuestionar la otra de las premisas en las que se basa la hipótesis metafísica del libre albedrío: el supuesto de «control último». Se trata de que el «autor» de las decisiones sea el propio sujeto, y no causas que estén fuera de

su control. Como hemos visto, tanto el determinismo como el indeterminismo son, aparentemente, alternativas igual de nefastas para esta tesis: si el mundo es determinista, eso querría decir que el estado del mundo hace, digamos, doscientos años implica el estado del mundo hoy, incluida la última decisión que el lector acaba de tomar (por ejemplo, la de seguir leyendo este artículo); y por lo tanto, la causa de que haya tomado esa decisión, o mejor dicho, la serie de causas de que la haya tomado, se retrotraen cuanto queramos hacia atrás, y el lector no ha podido ser la «causa primera», es decir, una causa incausada, autónoma, de la decisión. Si, por el contrario, el mundo fuera indeterminista, es decir, si existiera tanto la posibilidad de que el lector hubiera seguido leyendo como la de que se hubiera ido a hacer otra cosa, el hecho de que se realizara una de estas dos posibilidades y no la otra sería algo que ocurriría exclusivamente según cierta probabilidad, y por lo tanto el lector habría, digamos, «tenido la suerte» de que la alternativa que sucediera fuese la de seguir leyendo, o (con más suerte todavía) la alternativa contraria, pero sería en efecto una cuestión de suerte, como cuando a uno le toca o no le toca la lotería, no algo de lo que el propio lector fuese la «causa primera».

Esta aparente incompatibilidad de la noción de «control último» (o «causa primera e incausada») tanto con el determinismo como con el indeterminismo ha llevado a muchos pensadores a concluir que la propia noción es, simplemente, un absoluto sinsentido, especialmente cuando se la intenta aplicar a sucesos que ocurren en la naturaleza. Al fin y al cabo, en la propia expresión «la causa de las decisiones de un sujeto es el propio sujeto» hay una cierta incoherencia fácil de constatar: la causa de un *hecho* (p. ej., que el agua de esta cacerola esté hirviendo, o que me duela ahora la espalda, o que decida irme de paseo) siempre es otro *hecho* (lo conozcamos o no); las relaciones de causalidad son relaciones que se dan entre *sucesos,* entre *acontecimientos,* y no entre *entidades.* Si digo que el fuego es la causa de que el agua de la cacerola hierva, estoy simplemente haciendo una elipsis, pues lo que quiero decir (o debería querer decir) es que el *hecho* de que la cacerola esté cerca del fuego es lo que causa el aumento de la temperatura de su contenido. Del mismo modo, si digo que «yo» soy la causa de que me levante, lo que debería querer decir es que mi decisión de levantarme ha sido la causa de que me haya levantado, y si acaso, que las causas de que haya tomado esa decisión en vez de otra son hechos que han ocurrido en mi sistema nervioso de manera relativamente independiente de sucesos externos. Pero es importante fijarse en este último «relativamente»: los

sucesos que ocurren en mi cerebro son sucesos físicos «normales y corrientes» (moléculas impulsadas unas contra otras por las interacciones electromagnéticas entre ellas), y están causados por otros sucesos físicos que a su vez están causados por otros sucesos físicos, etc. Simplemente no hay ningún lugar en esa serie de causas físicas «normales y corrientes» para algo que pueda ser ni remotamente parecido a una «causa primera incausada». Ello no es óbice para que determinadas configuraciones de entidades y de sucesos se comporten con cierta autonomía con respecto a las entidades y sucesos que constituyen su entorno; p. ej., los núcleos radiactivos se van descomponiendo a su propio ritmo, con independencia de lo que hagan los electrones y los otros átomos que los rodean (al menos, siempre que no choquen con ellos); la semilla de una planta se desarrollará de una manera predeterminada, casi con total independencia de lo que bailemos a su alrededor, y mientras se den condiciones ambientales favorables; mi pelo seguirá creciendo desde su raíz igualmente sin importar mucho lo que yo haga o deje de hacer (al menos, en condiciones normales), incluso aunque me haga un rapado de recluta cada tres días. Pero ninguno de estos sistemas físicos es absolutamente autónomo, tan solo lo es relativamente, es decir, hay un conjunto de circunstancias (las «normales») que tienen la propiedad de que el sistema se desarrollará como lo hace «normalmente», sea cual sea la circunstancia concreta que suceda (siempre que sea alguna de las «normales»), pero por supuesto, hay circunstancias que alterarían el comportamiento del sistema: si un chorro de partículas alfa choca contra una cantidad de sustancia radiactiva, o si dejo de regar completamente la semilla, o si me tomo un cóctel de cianuro, entonces los núcleos radiactivos se desintegrarán a otro ritmo, la semilla dejará de desarrollarse, y mi pelo dejará de crecer. Y además, el comportamiento de cada uno de estos sistemas tiene causas anteriores a su propia existencia. Lo mismo sucede con nuestras decisiones: nuestro cerebro es un sistema que funciona de manera *relativamente* autónoma, y si es como es, es debido a las causas que lo han llevado a ser así.

9. Aunque mi desarrollo del tema está discurriendo sin referencias a la milenaria discusión sobre el tema del libre albedrío, no resisto la tentación de incluir aquí una breve apostilla relacionada con la visión que uno de los más grandes filósofos, Immanuel Kant, tenía sobre el asunto. De acuerdo con Kant, el conflicto entre nuestra certeza de que el mundo natural obedece leyes completamente deterministas, por un lado, y nuestra idéntica certeza de que nuestras

decisiones, en particular las decisiones morales, son libres (pues, recordemos, uno no puede tener el deber de hacer aquello que no puede hacer, y por lo tanto, como a menudo desobedecemos nuestro deber, este deber solo tiene sentido si *podíamos* haberlo obedecido), el conflicto entre ambas certezas, decía, se resuelve en la filosofía de Kant gracias a la distinción entre fenómenos y noúmenos: los fenómenos son las cosas y los sucesos tal como se nos manifiestan, tal como los observamos empíricamente (y eso es lo único que podemos *saber* de ellos), mientras que los noúmenos son las cosas y los sucesos tal como existen y ocurren en sí mismos (pero no podemos *saber* nada sobre ellos). Según Kant, los fenómenos obedecen leyes deterministas (porque su regularidad es el resultado de las condiciones a priori de posibilidad de la experiencia en general, condiciones impuestas por nuestro entendimiento), pero no hay por qué asumir que los noúmenos cumplen esas mismas leyes: entre las cosas tal como son en sí mismas (un ámbito en el que no valen las leyes físicas, y ni siquiera el espacio y el tiempo), en ese mundo de los noúmenos sí que puede haber «causas primeras incausadas», lo cual es directamente imposible en el ámbito de los fenómenos, donde todo suceso está conectado causalmente con algún suceso *anterior*. Así pues, mientras que nuestra conducta y nuestro organismo (como seres *empíricos)* está determinada por las leyes físicas, nuestro yo (como cosa en sí) no está necesariamente determinado por tales leyes, y podemos atribuirle *espontaneidad,* que es la palabra clave en todo este asunto (ojo: *no sabemos,* según Kant, si la tiene o no, pero al menos no podemos descartar que la tenga).

Hasta aquí, la concepción kantiana. En cambio, lo que hemos visto en los apartados precedentes nos hace ver que lo correcto es muy probablemente *justo lo contrario*. La naturaleza determinista de los sucesos físicos no ocurre tanto al nivel de los «fenómenos», en el sentido de los sucesos *directamente* observables (los cuales son bastante caóticos e irregulares, obviamente), sino al nivel de las relaciones físicas entre las partículas subatómicas, que son bastante inobservables, y podemos considerarlas como nuestra mejor conjetura acerca de cómo es la naturaleza «en sí misma». Y por el contrario, la espontaneidad no es una característica de nuestro yo «tal como es en sí mismo», sino más bien de nuestra propia *percepción* de nuestras decisiones. Recuérdese lo que dijimos al principio de la sección 4: no hay que confundir el proceso de decidir con nuestra *experiencia* del acto de decidir. Lo que quiero decir ahora es que, al construir esta experiencia, o esta *representación,* del proceso de la toma de decisiones voluntarias, el cerebro lo hace creando, entre otras co-

sas, la *sensación* de «espontaneidad», o sea, la sensación de que un determinado acto no tiene causas ajenas, sino que surge «directamente» de... bueno, no sabemos de dónde. Así pues, contrariamente a lo que pensaba Kant, lo cierto parece ser más bien que el cerebro tal y como es en sí mismo está gobernado por leyes causales, y en cambio, es en el «fenómeno», o representación perceptiva que el cerebro construye de sus propios procesos, donde aparece la sensación de espontaneidad.

10. Recapitulemos brevemente lo que hemos visto en la primera parte de este artículo. Frente a la noción «corriente» de libre albedrío (recuérdese la definición que da el DRAE: «potestad de obrar por reflexión y elección»), la noción «metafísica» o «filosófica» (la combinación de las ideas de «posibilismo», o existencia de posibilidades alternativas, y «control último», o el acto de elección como «causa primera incausada») es manifiestamente incompatible con lo que sabemos sobre el funcionamiento de la naturaleza, y no solo eso, sino que es más razonable pensar que las causas por las que nos da la impresión de que existen alternativas diferentes y de que nuestra mente tiene la capacidad de actuar de manera totalmente espontánea *son causas que no tienen que ver con la verdad de estas impresiones.* Esclarecida esta cuestión, se hace menos relevante el empeñarse en explicar «cómo es posible que *seamos* libres a pesar de todo» (o sea, a pesar de la evidente incoherencia del concepto filosófico de libertad con la noción de una naturaleza regida por leyes causales, ya sean estas deterministas o indeterministas). Lo que voy a hacer en los siguientes apartados es presentar una hipótesis sobre el funcionamiento de nuestra mente que nos permitirá, por un lado, dar cuenta de la «fenomenología» de la decisión (por qué nos parece que los actos de decisión son de tal y cual manera), y que por otro lado, es compatible con la naturaleza física y biológica de nuestro cerebro, es decir, con el hecho de que somos, al fin y a la postre, nada más que unos pobres animalitos engendrados por obra y gracia de la evolución de las especies. La pregunta que servirá de hilo conductor a la presentación de dicha hipótesis será, precisamente, la de qué necesitaríamos añadir o modificar en el cerebro de un animal no humano para tener un ser capaz de tomar «decisiones libres» en el sentido corriente de la expresión (el de «obrar por elección y reflexión»). Tras presentar esta hipótesis, concluiré el artículo indicando, en primer lugar, de qué manera nos permite responder a un reciente argumento en defensa de la noción metafísica de libre albedrío (presentado por el filósofo John Searle), y por último, por qué la noción natura-

lista de libertad y de «acción libre» que voy a presentar permite dar sentido a las prácticas *normativas* a las que el concepto de libertad está fundamentalmente ligado.

11. Una crítica habitual de los defensores de la noción filosófica de libre albedrío es que, si fuesen verdaderos el determinismo o el indeterminismo, de ahí se seguiría (o eso se supone) algo así como que «nuestras decisiones no son realmente "nuestras"», o más fuerte aún, que «nosotros no tomamos realmente decisiones». Es fácil darse cuenta del error en el que se basa esta crítica (aparte del hecho de que, si fuese correcta —que no lo es—, y tuviéramos razones para aceptar el determinismo o el indeterminismo, la única conclusión sería decir «muy bien, pues entonces las decisiones que creemos tomar no las tomamos realmente, ¿qué pasa?»). Este argumento presupone que alguna clase de «control último» es necesaria para que algo *sea* una decisión, o para que la decisión sea «de» un cierto sujeto. Pero no hay necesidad de hacer esta presuposición. Las decisiones son simplemente un tipo de hechos que se dan en la naturaleza: las estalactitas crecen, las cascadas hacen ruido, las margaritas florecen, y ciertos bichos deciden o eligen ciertas cosas algunas veces. Que cada uno de estos hechos (o, mejor dicho, procesos) sean el resultado del funcionamiento natural de la materia y la energía no hace que cada uno de ellos sea algo distinto de lo que es (el crecimiento de una estalactita, la floración de una planta, etc.). En los animales superiores tienen lugar multitud de procesos (les crece el pelo, hacen la digestión, segregan insulina, eligen por qué rama del árbol trepar, etc.), y las *elecciones voluntarias* no son más que uno de esos procesos, que tienen, por supuesto, peculiaridades que los diferencian de los otros. Lo que hace que mi decisión de levantarme al ver lo tarde que se me ha hecho sea una decisión, y no un acto reflejo, o un proceso inconsciente como la segregación de insulina, es que en el primero de estos procesos intervienen, *como elementos causales necesarios,* factores cognitivos que no intervienen en los otros, en particular la capacidad de categorizar situaciones, eventos y objetos, y la capacidad de desear y de valorar de manera diferenciada. Pero los actos de decisión voluntaria no dejan de serlo por el hecho de consistir en un determinado proceso cognitivo.

Así pues, aunque el concepto de libre albedrío en su sentido metafísico se base en presupuestos incoherentes con la visión científica del mundo, ello no nos obliga a rechazar la existencia de una clase de procesos naturales que consisten precisamente en la toma de decisiones, en la elección, en la acción voluntaria, procesos que tie-

nen lugar no solo en el ser humano, sino en muchísimos otros animales. La cuestión, por lo tanto, es la siguiente: ¿qué características posee la toma de decisiones en el caso de los humanos, que nos hace considerarla, al menos en algunos casos, «más libre» que la de los animales? (y ahora, por supuesto, «libre» no lo he utilizado en sentido filosófico, sino en su sentido corriente, el de «actuar por elección y reflexión»). En lo primero que debemos fijarnos es en qué se diferencian aquellos procesos animales a los que caracterizamos como «acciones» o «conductas» (como, p. ej., elegir una presa), de aquellos procesos, en los animales o en los otros seres vivos, que no consideramos así (p. ej., el crecimiento del pelo, o la floración de una planta). Muy probablemente, lo característico del primer grupo de procesos es el papel causal que en ellos desempeña el *deseo,* la capacidad de representarse situaciones como teñidas de la sensación de *placer* o *dolor,* y la de determinar el comportamiento hacia la obtención de aquellas situaciones que son más placenteras para el animal. Como es bien sabido, los seres humanos no nos diferenciamos básicamente en esto del resto de los animales superiores (mamíferos, aves, reptiles, y posiblemente anfibios y peces), sino que compartimos con ellos los elementos y organización básicas de los mecanismos que generan las sensaciones de placer y dolor, y que producen, así, una buena parte de nuestras *motivaciones*. El mecanismo del deseo, el placer y el dolor ya exige, en cuanto es cognitivamente un poco sofisticado, que el sujeto considere acciones alternativas (¿perseguir esta presa, o esta otra?, ¿aceptar esta pareja sexual, o rechazarla?, ¿anidar aquí, o más allá?...), así que la capacidad para «percibirse a sí mismo como delante de una bifurcación de mundos posibles», digamos, debe de ser bastante antigua evolutivamente hablando. Que la mayoría de los animales tengan un grado más bien pequeño de control voluntario sobre el proceso de *consideración* y de *ponderación* de las alternativas (como un proceso diferente del proceso de *elección* entre las alternativas) implica que, seguramente, ellos no se preocuparán mucho sobre la cuestión de si poseen libre albedrío, pero no elimina el hecho de que ellos *realmente* elijan entre opciones, y por lo tanto, tengan que imaginarlas y valorarlas. Si tenemos en cuenta que, desde el punto de vista del nivel cuántico (en el que los defensores del libre albedrío cifran gran parte de sus poco fundadas esperanzas de que exista en la naturaleza algún tipo de indeterminación causal en el que haya hueco para la acción de «causas primeras») los cerebros de un ratón y de un ser humano son prácticamente indistinguibles, lo que acabamos de ver nos llevaría a la conclusión de que, si la libertad metafísica estuviera fundada en algún proceso

cuántico que interviene en la elección entre alternativas, entonces los animales (al menos los que tienen deseos y actúan movidos por la expectativa de obtener el placer o de evitar el dolor) *poseerían libertad exactamente igual que los seres humanos*. Pero parece que lo que se quiere defender con la noción filosófica del libre albedrío es, precisamente, algún tipo de diferencia esencial entre nosotros y los demás animales, pues aunque ellos elijen, lo hacen, o así parece, movidos «mecánicamente» por sus deseos. Lo que necesitamos es, por lo tanto, alguna explicación de en qué consiste el hecho de que los seres humanos actuemos de manera «no mecánica» al elegir. Y como veremos, esta explicación puede darse sin ninguna necesidad de suponer la existencia del libre albedrío filosóficamente entendido.

12. La explicación que quiero proponer es la siguiente: la diferencia principal, desde el punto de vista de la arquitectura cognitiva, entre los humanos y el resto de los animales, sería que nosotros poseemos un segundo nivel de motivación, distinto del mecanismo psicológico del placer-dolor, y que consistiría en la capacidad de experimentar las distintas situaciones u opciones como más o menos *obligatorias* o más o menos *prohibidas*. Es decir, tenemos la capacidad de experimentar la sensación de que, p. ej., determinada acción no *debemos* realizarla (o incluso de que no debe «realizarse»), *independientemente* del placer o el dolor que nos proporcionaría si la lleváramos a cabo. Esta capacidad no solo se aplica a las acciones que consisten en una «conducta física», digamos, sino también a la propia actividad cognitiva del sujeto: aunque compartimos con los animales superiores la capacidad de generar una dinámica de estados mentales mediante mecanismos de asociación (p. ej., la percepción de tal o cual olor nos lleva al recuerdo de cuando nos atacó tal o cual bicho) y mediante algunos otros procesos cognitivos simples, también poseemos, al contrario que ellos, la capacidad de darnos cuenta de que, si tenemos tales o cuales creencias, también *deberíamos* creer tales o cuales cosas (es decir, también debemos aceptar tales o cuales consecuencias), o de que ciertos conjuntos de creencias son mutuamente incompatibles y por lo tanto no *debemos* creer todos los elementos de esos conjuntos. Es decir, los humanos podemos darnos cuenta de que tanto nuestros deseos como nuestras creencias no van por el camino por el que «deberían» ir, y esta sensación es para nosotros una motivación añadida a la de los mecanismos de motivación que compartimos con los animales, y a menudo es lo bastante fuerte como para que actuemos según lo que ella nos dicta, en vez

de según lo que nos recomienda las meras consideraciones hedonistas. Esta capacidad nos permite explorar de manera casi infinitamente más eficiente que los demás animales las posibles consecuencias de cada situación, así como crear conceptos más ricos (pues podemos definir un concepto como un nódulo de reglas inferenciales, es decir, de reglas del tipo «si crees esto, debes creer también esto»), y por lo tanto también imaginar muchas más opciones que las que los animales pueden concebir. Este rico proceso cognitivo de *exploración* del espacio de esas posibilidades y de sus consecuencias es lo que hace que nuestras acciones sean «reflexivas», como reza la definición «corriente» de «libre albedrío», y sobre todo gracias al hecho de que esa exploración está formada ella misma en gran medida por actos *voluntarios* («vamos a pensar qué ocurriría si...»; «en casos como este, mi abuelo me dijo que recordase que...»). Aunque cada uno de esos actos no es ni un ápice menos «mecánico» que los elementos de los procesos cognitivos de los otros animales, la distinción entre dos niveles de procesamiento cognitivo (uno —el de los animales— en el que las acciones voluntarias surgen de procesos mecánicos, y otro —el que solo poseen los humanos— en el que las acciones voluntarias surgen en parte de subprocesos cognitivos que ellos mismos son voluntarios, aunque a su vez estos subprocesos surgen de sub-subprocesos mecánicos) es en el fondo lo que produce nuestra sensación de «estar al mando» del proceso de decisión.

13. Según la hipótesis que acabo de describir, la libertad consistiría en la combinación de nuestra (mayor) capacidad de *imaginar acciones voluntarias alternativas,* de nuestra capacidad de entender que entre muchas de estas alternativas pueden darse *conflictos normativos* (bien porque lo que nos apetece hacer no coincide con lo que pensamos que debemos hacer, o bien porque pensamos que debemos hacer cosas incompatibles), y por último, de nuestra capacidad de *deliberar voluntariamente* acerca de estas alternativas, de sus relaciones mutuas, y de sus posibles valoraciones. Sobre todo esto último, el hecho de que nuestro proceso de deliberación o reflexión acerca de las alternativas imaginadas sea él mismo un proceso en gran parte consciente y voluntario, es el principal responsable, en mi opinión, de nuestra sensación de libertad, de la sensación de «estar al mando» del proceso de decisión. Pero no hemos de olvidar que *todos* los pasos o elementos en los que este proceso consiste, tanto los voluntarios y/o conscientes como los inconscientes, son el resultado de la acción «mecánica» de procesos a nivel molecular que no tienen un ápice de «libre albedrío», y que, aunque algunos de los elementos

del proceso sean conscientes, muchos otros no lo son. Por ejemplo, somos lastimosamente inconscientes de la manera en la que de hecho nuestras acciones son físicamente *desencadenadas* por nuestras decisiones (e incluso, como es bien sabido desde los experimentos de Benjamin Libet, la propia experiencia consciente de nuestra decisión voluntaria —el momento en el que «notamos» que estamos tomando una decisión— parece ser realmente posterior en unas décimas de segundo al momento en el que realmente se desencadena en nuestro cerebro el inicio de la acción; lo cual, por cierto, no prueba en absoluto que nuestras decisiones sean «involuntarias», como algunas veces se ha podido interpretar, sino solo que hay que distinguir entre el proceso de decisión voluntaria, por un lado, y nuestra percepción de dicho proceso; lo que ocurre es que habitualmente confundimos la voluntariedad de la acción con la *consciencia* de esa voluntariedad, pero ambas cosas son distintas). Sea como sea, el caso es que (como ya muy bien señaló David Hume) no tenemos absolutamente *ninguna percepción consciente del vínculo causal* entre el hecho que consiste en darnos cuenta de que tomamos una decisión (por ejemplo, la de levantarme en este momento) y el hecho de que nuestro organismo se ponga en movimiento (o se abstenga de moverse) tal como lo hemos decidido. Del mismo modo, tampoco tenemos absolutamente ninguna percepción del proceso que lleva a nuestro cerebro desde el estado que consiste en percatarse de la verdad de ciertas proposiciones y el estado que consiste en percatarse de la verdad de alguna de las conclusiones que derivamos de aquellas, o el que consiste en la toma de una decisión sobre la base de dichas premisas y de nuestras valoraciones.

Esto ha llevado generalmente a la conclusión de que el «salto» que va desde nuestras *razones* para actuar hasta nuestra *decisión* de actuar (y también el «salto» que va desde nuestra decisión hasta nuestra acción) es algo esencialmente distinto a los vínculos causales que se dan en el resto de los procesos naturales, de modo que lo primero no serían propiamente hablando relaciones causales, sino «razones»; ser racional (y por lo tanto, libre) consistiría, pues, en algo así como estar «sometido» al poder de las razones *en lugar* de al poder de las causas. La diferencia aparente se debe, en parte, a que el tener tales o cuales razones para tomar cierta decisión o para sacar cierta conclusión no suele ser una *condición suficiente* para que de hecho decida o concluya tal cosa (con las mismas razones, yo podría, al fin y al cabo, decidir o concluir algo diferente); pero en parte también se debe a que nos da la impresión de que el orden las razones sigue su propia lógica, y tendría que ser independiente del orden

causal por el que a nosotros nos ocurre que pensemos de tal o cual manera (por ejemplo, que el resultado de una operación matemática sea uno determinado, tiene que ser independiente de las peculiaridades de los procesos cognitivos de quien la está resolviendo). A lo primero, o sea, al hecho de que las razones para actuar no sean causas suficientes para la acción (y que, por lo tanto, parezca haber ahí un espacio para la «libertad» metafísicamente entendida), lo ha llamado recientemente John Searle «el fenómeno de la brecha causal» *(gap),* y en efecto lo ha considerado como un argumento en defensa del libre albedrío[3].

En cambio, de acuerdo con la hipótesis que he defendido aquí, esta apariencia se debe simplemente a que lo que consideramos (por ejemplo) la razón de nuestra decisión, o sea, la constatación de ciertos hechos o valoraciones cuya percepción nos conduce a concluir que debemos o nos conviene hacer tal o cual cosa, no es realmente más que *una parte* de las verdaderas causas por las que tomamos la decisión o llevamos a cabo la acción. La decisión y la acción suceden en parte a causa de que nos encontramos en el estado psicológico que consiste en admitir las razones o premisas, pero también en parte debido a ciertas otras conexiones neuronales de cuya actividad no somos conscientes. La «brecha» no es, por tanto, más que una brecha epistemológica, una limitación de nuestro conocimiento de las verdaderas relaciones causales que se dan en el interior de nuestro cerebro, y no una auténtica brecha ontológica, que tuviera que ver con una indeterminación real de los procesos cerebrales.

14. Dejaré para otra ocasión el análisis de qué consecuencias prácticas (o sea, morales, jurídicas y políticas) se pueden derivar de esta concepción naturalista y «de sentido común» de la libertad. Pero a raíz de esta última reflexión, me gustaría concluir el capítulo indicando otra curiosa incongruencia en la que incurren quienes defienden el carácter «extra-natural» de las actividades de nuestra mente, es decir, su no sujeción a las meras regularidades causales de los procesos físicos. Como acabamos de ver, en el fondo de lo que se trata es de intentar mostrar que nuestra peculiar naturaleza de sujetos «sometidos a la razón», tanto al deliberar y al actuar, como al razonar de manera lógica, implicaría que no podemos ser el tipo de cosa que está meramente sometida a las leyes físicas. Pero, si esto

---

[3] Cfr. John Searle, *Razones para actuar: una teoría del libre albedrío,* Oviedo, Nobel, 2000.

fuese correcto, exigiría de nosotros dos cualidades que parece que van en direcciones exactamente contrapuestas. Por una parte, se dice que no podemos ser un sistema puramente físico porque este determinaría de manera completa nuestra conducta, y no dejaría lugar alguno a la presunta *indeterminación* fundamental que requiere nuestra libertad; es decir, porque un sistema físico «solo puede ir por un camino», y nosotros «intuiríamos» que podemos ir por más de uno. Por otra parte, tampoco podemos ser un sistema físico, se argumenta, porque nos damos cuenta de la validez *incondicional* de ciertas proposiciones y ciertas inferencias (p. ej., los juicios lógico-matemáticos), mientras que si fuéramos un sistema físico, creeríamos todo aquello que estuviéramos determinados a creer, aunque fuera falso, y por lo tanto, no podríamos reconocer «verdades incondicionales»; es decir, aunque el sistema físico fuese *indeterminista* y nos llevara (o llevara nuestras creencias) unas veces por un camino y otras por otro, nosotros nos intuimos como capaces de darnos cuenta de que algunas de las creencias a las que el sistema nos lleva son erróneas. El caso es que estos dos argumentos, no digo que se contradigan, pero sí que apuntan curiosamente en direcciones bien distintas: por una parte, nuestro «estar sujetos a razones» exige que el comportamiento del sistema nervioso sea indeterminista (es decir, conduzca a situaciones en las que se le «abran» ontológicamente hablando posibilidades alternativas —entre las que alguna fuerza no meramente física podría elegir); pero por otra parte, ese mismo «estar sujetos a razones» hace que, si el sistema fuese realmente indeterminista, yo podría pensar unas veces que 2 y 2 son 4, y otras veces que 2 y 2 son 5, y tendría que ser algo de naturaleza no física lo que me lleve a darme cuenta (lo cual es un estado de mi sistema nervioso) de que solo lo primero es correcto. La curiosa naturaleza de nuestro sistema nervioso sería esta: indeterminista cuando llego a una situación en la que da la coincidencia de que puedo tomar una decisión, pero necesariamente determinista (o aún más: con un indeterminismo «domesticado» por una fuerza inmaterial llamada «la razón») cuando se trata de razonar o de hacer cálculos. Naturalmente, la hipótesis de que nuestro cerebro es un sistema físico complejo, pero tan material y sometido a las leyes físicas como cualquier otro, permite el no tener que enredarnos en este tipo de locuras filosóficas.

NOTA DE AUTORES

Julián Almaraz es catedrático de Psicología Básica en la Universidad de Málaga. En la actualidad es Decano de la Facultad de Psicología de dicha universidad. Además de otras publicaciones, es editor de varios libros: con Ángel Pérez, *Lecturas de aprendizaje y enseñanza* (1988); con Mario Carretero y Pablo Fernández Berrocal, *Razonamiento y comprensión* (1995); con Pablo Fernández Berrocal y Almudena Giménez, *Aprender* (1995).

José María Atencia es profesor asociado en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Málaga y Catedrático de Bachillerato. Sus estudios se han centrado en la obra de Auguste Comte, autor sobre el cual publicó el libro *Hombre y ciencia en Augusto Comte* (1996), y, sobre todo, en la de Ortega y Gasset, sobre la que ha publicado diferentes artículos. Ha traducido a Leibniz (*Escritos de filosofía jurídica y política de Leibniz,* 1984) y a Bergson *(Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 1996). Ha editado diferentes libros de filosofía, especialmente *Julián Marías. Una filosofía en libertad* (2009), y, junto con Antonio Diéguez: *Historia sencilla de la filosofía reciente* (2003), *Tecnociencia y cultura a comienzos del siglo XXI* (2004), y *Genes y máquinas. Aspectos éticos y sociales de las biotecnologías y las tecnologías de la información* (2006). Junto con Jaime de Salas ha realizado una edición anotada y comentada del libro de Ortega y Gasset *Meditación de la técnica* (1996).

Carlos Castrodeza es profesor titular de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Universidad Complutense de Madrid. Ha sido investigador en el *Institute of Animal Genetics* de la Universidad de Edimburgo (Escocia), en el Instituto de Genética de la Universidad de

Helsinki (Finlandia) y en la Cátedra de Fisiogenética Animal de la Universidad Politécnica de Madrid. Tras completar su tesis doctoral en 1973, en especiación animal, se centró en problemas teórico-epistémicos en torno a la teoría de la selección natural. Realizó estos trabajos entre la División de Historia y Filosofía de la Ciencia del Departamento de Filosofía de la Universidad de Leeds (Inglaterra) y el Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Los estudios resultantes se plasmaron fundamentalmente en dos libros publicados en 1988: *Ortodoxia Darwiniana y Progreso Biológico* y *Teoría Histórica de la Selección Natural*. La década posterior la dedica a investigar la posible naturalización del conocimiento. Su libro *Razón Biológica: La base evolucionista del pensamiento* (Minerva, Madrid, 1999) da fe de esta última singladura. Estas tres obras señaladas han recibido análisis laudatorios en la revista especializada *Biology and Philosophy*. Recientemente, y siguiendo en la misma línea de investigación, ha publicado *Nihilismo y Supervivencia: Una expresión naturalista de lo inefable* (2007) y *La Darwinización del Mundo: Una bioantropología de la filosofía y de la ciencia en su historia* (2009).

El profesor Castrodeza murió en abril de 2012, durante el proceso de edición de este libro. Su aportación a esta obra es uno de sus últimos escritos que ve la luz.

Víctor Gómez Pin es catedrático de la Universidad Autónoma de Barcelona. En 1993 fundó el Congreso Internacional de Ontología, en cuyo comité científico figuran relevantes personalidades de la ciencia contemporánea (entre ellos varios premios Nobel). La Unesco ha otorgado su patrocinio a la mayoría de las reuniones celebradas en tal marco. Es asimismo Vicepresidente de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega. Ha sido en varias ocasiones profesor invitado en distintas instituciones, entre ellas la Venice Internacional University. Autor de una treintena de libros, ha obtenido entre otros los premios Anagrama de Ensayo (1989), Espasa de Ensayo (2006) y el «Premio Instituto Veneto per Venezia» (2009). Entre sus trabajos relacionados con el tema de los animales y la naturaleza humana destacan los libros: *El hombre, un animal singular* (2005) y *Entre lobos y autómatas* (2006), con el que obtuvo el premio Espasa de ensayo.

Antonio Diéguez Lucena es catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Málaga. Es autor de cinco libros sobre filosofía de la ciencia: *La teoría de las ciencias morales en John Stuart Mill* (1988), *Realismo científico* (1998), *Filosofía de la ciencia*

(Madrid: Biblioteca Nueva, 2005), *La evolución del conocimiento. De la mente animal a la mente humana* (Madrid, Bibioteca Nueva, 2011) y *La vida bajo escrutinio. Una introducción a la filosofía de la biología* (2012). Sus líneas de investigación principales han sido el realismo científico, el determinismo tecnológico y la epistemología evolucionista.

Pedro Fernández-Llebrez es catedrático de Fisiología en la Universidad de Málaga. Ha sido investigador principal en 11 proyectos de investigación financiados por entidades oficiales y en 4 contratos con empresas. Ha dirigido 15 tesis doctorales. Es autor de un centenar de publicaciones en revistas con índice de impacto y ha colaborado en 4 libros. Sus líneas de investigación son: Neurociencia, sistema ventricular y líquido cefalorraquídeo, epéndio y órganos circunventriculares, órgano subcomisural, neuroinflamación, sistema endocannabinoide.

José Lasaga Medina es catedrático de Bachillerato y Profesor invitado en la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Es asimismo Profesor-investigador de la Fundación *José Ortega y Gasset.* Fue Comisario de la exposición «El Madrid de José Ortega y Gasset» (Residencia de Estudiantes-Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, mayo, 2006). Libros publicados: *José Ortega y Gasset. Vida y filosofía (1883-1955)* (Madrid, Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset, 2003); *Metamorfosis del seductor. Ensayo sobre el mito de don Juan* (2004); *Figuras de la vida buena. Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset* (2006); *Modelos antropológicos del siglo XX*: «El modelo antropológico de Hannah Arendt: la condición del animal humano» (2003).

Alfredo Marcos es catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Valladolid. Ha publicado diversos libros de investigación filosófica, libros de texto y novelas. Entre ellos destacan: *Pierre Duhem: la filosofía de la ciencia en sus orígenes* (1988), *Aristóteles y otros animales. Una lectura filosófica de la biología aristotélica* (1996), *Hacia una filosofía de la ciencia amplia* (2000), *El testamento de Aristóteles* (2000), *Ética ambiental* (2001), *Aristóteles. Maestro de los que saben* (2005) y *Ciencia y acción. Una filosofía práctica de la ciencia* (2010). Junto con Carlos E. Maldonado y Marga Vega, ha coordinado el libro *Racionalidad científica y racionalidad humana* (2001). Cuenta con unos cincuenta artículos y capítulos publicados en libros y en revistas de prestigio internacional. Ha sido

Director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid. Es coordinador en esta universidad del Posgrado Interuniversitario en Lógica y Filosofía de la Ciencia.

Pascual Martínez Freire es catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Málaga e investigador responsable del Grupo de Investigación en Ciencias Cognitivas (del Plan Andaluz de Investigación). Además de en la Universidad de Málaga, ha sido profesor, durante dos años, en la Pontificia Universidad Católica de Porto Alegre (Brasil) y catorce años en la Universidad Complutense de Madrid. Es autor de los siguientes libros: *Lógica Matemática. Primeras Lecciones* (1975), *Filosofía de la Ciencia Empírica* (1978), *Introducción a la Lógica Matemática* (1985), *La Nueva Filosofía de la Mente* (1995; 2002), y *La importancia del Conocimiento* (2005; 2007). También es editor y coautor de los libros (aparecidos como suplementos de la revista *Contrastes): Filosofía y Ciencias Cognitivas* (1995), *Filosofía Actual de la Ciencia* (1998), *Emociones* (2000), *Universalismos, Relativismos, Pluralismos* (2001), *Filosofía Actual de la Mente* (2001), *Cuerpos, Subjetividades y Artefactos* (2004), *Cognición y Representación* (2005) y *Representaciones* (2009).

Ramón Muñoz Chápuli es catedrático en el Departamento de Biología Animal en la Universidad de Málaga. Es Responsable del Grupo del III Plan Andaluz de Investigación «Desarrollo cardiovascular y angiogénesis». El grupo forma parte, desde 2007 de las Redes Temáticas de Investigación Cooperativa «Red de Terapia Celular» y «Red de Enfermedades Cardiovasculares (RECAVA)». V Premio de investigación del Consejo Social de la Universidad de Málaga y del Parque Tecnológico de Andalucía. Coordinador del Programa Oficial de Posgrado: «Fundamentos Celulares y Moleculares de los Seres Vivos» y del título oficial de Máster en Biología Celular y Molecular de la Universidad de Málaga (desde el curso 2006-2007 hasta la actualidad). Vocal de la Junta Directiva de la Sociedad Española de Biología del Desarrollo (SEBD) (2006). Es autor de numerosos artículos en revistas internacionales y tiene 5 patentes registradas.

María Victoria Parrilla es profesora titular de Escuela Universitaria en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Málaga. Sus primeras investigaciones fueron en sociología de la educación. Participante en los años 90 en distintos proyectos sobre el mercado educativo dentro del proyecto GEFE. Es autora de diversos trabajos

sobre antropología, psicoanálisis y filosofía postestructuralista, temas sobre los que ha impartido seminarios y conferencias. También ha participado en diversos foros sobre las relaciones entre el cine y la filosofía.

Jorge Riechmann es profesor titular de Filosofía Moral en la Universidad Autónoma de Madrid. Entre 1996 y 2008 formó parte del Departamento Confederal de Medio Ambiente de CCOO, como responsable de biotecnologías y agroalimentación. Presidente de CIMA (Científicos por el Medio Ambiente) desde julio de 2005 hasta junio de 2007; vicepresidente de la misma asociación desde entonces. Miembro del Consejo Asesor del CIP/FUHEM (Centro de Investigación para la Paz) desde su constitución, en julio de 2007. Obtuvo el Premio de Poesía Hiperión en 1987, el Premio «Feria del Libro de Madrid-Parque del Buen Retiro» en 1993, el Premio Nacional de Poesía «Villafranca del Bierzo» en 1996, el Premio Jaén de Poesía en 1997, el Premio Internacional Gabriel Celaya de Poesía en 2000, el Premio Stendhal de traducción en 2000, el premio Ciudad de Mérida de poesía en 2008. En los últimos años, ha ido formulando la vertiente ética de su filosofía ecosocialista en una «pentalogía de la autocontención» que componen los volúmenes *Un mundo vulnerable* (2000), *Gente que no quiere viajar a Marte* (2004), *Todos los animales somos hermanos* (2005), *Biomímesis* (2006) y *La habitación de Pascal* (2009).

Jesús Zamora Bonilla es catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la UNED. Es coordinador académico de la *Urrutia Elejalde Foundation for Economics and Philosophy* (País Vasco), y ha sido responsable desde 1999 de la organización de la escuela de verano y del *workshop* de invierno en dicha institución. Ha publicado en revistas de prestigio internacional y es autor de cinco libros sobre filosofía de la ciencia: *Mentiras a medias. Unas investigaciones sobre el programa de la verosimilitud* (1996), *La lonja del saber. Introducción a la economía del conocimiento científico* (2003), *Cuestión de protocolo. Ensayos de metodología de la ciencia* (2005), *Ciencia pública, ciencia privada. Reflexiones sobre la producción del saber científico* (2005) y *The SAGE Handbook in the Philosophy of Social Science* (en preparación).